

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

درس حسامی

شرح اُردو
منتخب الحسامی



مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب

استاذ دارالعلوم دیوبند

ایم ایف سعید مکتبہ

اوب سنٹرل پاکستان چوک کراچی

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

درس حسامی

شرح اردو
منتخب الحسامی

مؤلف
مولانا مفتی محمد یوسف صاحب
استاذ دارالعلوم دیوبند

ایم ایف سید سعید مکین
ناشر
آر بی سنڈل پاکستان چوک کراچی

<https://darsenizamibooks.wordpress.com/>

مطبوعہ - ایجوکیشنل پریس ادب منزل پاکستان چوک کراچی

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۹	تعریف مجمل مع مثال	۱۰	خطبۃ الکتاب
"	حکم مجمل	"	تعریف کتاب
"	تعریف متشابہ	۱۱	کتاب اللہ کی تقسیم
"	حکم متشابہ	"	دلیل جہر کا بیان
۲۰	کتاب اللہ کی تقسیم ثالث	۱۲	تقسیم اول کے اقسام
"	تقسیم ثالث کے اقسام	"	تعریف خاص
"	تعریف حقیقت	۱۴	مشترک کی تعریف
"	تعریف مجاز	"	مشترک کا حکم
۲۱	استعارہ کی بحث اور اقسام	"	موول کی تعریف
"	دونوں جانب سے استعارہ کا جائز ہونا	"	موول کا حکم
"	اور اس پر ایک تفریع	۱۵	تقسیم ثانی
۲۳	استعارہ کی دوسری قسم مع مثال	"	تعریف ظاہر
۲۴	سبب اور مسبب جملہ کاملہ کی نظیر ہیں	۱۶	تعریف نص
۲۵	مجاز کا حکم	"	تعریف مفسر
"	عموم مجاز میں اختلاف ائمہ	۱۷	تعریف محکم
"	حقیقت اور مجاز کا اجتماع محال ہے	"	تقسیم ثانی کے اقسام میں اظہار تفاوت
۲۶	محال پر تفسیر	"	تقسیم ثانی کے مقابل دیگر چار اقسام
"	احناف پر شوافع کی جانب سے	۱۸	تعریف خفی مع مثال
۲۷	اشکال مع جواب	"	خفی کا حکم
۲۸	جواب پر اشکال	"	تعریف مشکل
"	احناف پر حنید اشکالات شوافع کی جانب سے	"	حکم مشکل



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۰	نفس وجوب اور وجوب ادا میں انفساں	۲۹	احناف کی جانب سے شوافع کا جواب
۵۳	ایک شبہ کا ازالہ	۳۰	شوافع کے احناف پر مزید اشکال
۵۴	مالی اور بدنی میں فرق	۳۱	حقیقت کے اقسام کا بیان مع مثال
۵۵	وجوہ فاسدہ	۳۲	حقیقت مستعملہ میں ائمہ کا اختلاف
۵۶	حکم کفارہ ظہار	۳۳	مجاز حقیقت کا خلیفہ کس چیز میں
۶	ایک تفریع	۳۵	حقیقت کو چھوڑنے کیلئے پانچ قرآن
۵۸	{ سبب اور تعلیق بالشرط کے	۳۷	بحث صریح و کنایہ
	درمیان فرق	۳۸	صریح کا حکم
۵۹	وجوہ فاسدہ		کنایہ کا حکم
۶۰	{ تین جگہ میں عام کو سب کے		ایک سوال اور جواب
	ساتھ خاص کرنا	۳۹	اعتدائی کی توضیح
"	وجوہ فاسدہ	۴۱	تقسیم رابع
۶۱	ایک مسئلہ	"	تقسیم رابع کے اقسام
۶۲	امر کی بحث	۴۲	عبارت النص کی تعریف
"	{ جمہور کے نزدیک امر کے حقیقی	"	اشارۃ النص کی تعریف
"	معنی وجوب والزام	"	دلالة النص کی تعریف
"	امر میں تکرار کا احتمال و تقاضہ	۴۳	ایک سوال اور اس کا جواب
۶۳	شوافع کی ایک تفریع	"	تعریف مقتضی
"	احناف کی ایک تفریع	۴۴	محذوف اور مقتضی کے درمیان فرق
۶۴	اقسام امر یعنی مطلق و مقید عن الوقت	۴۷	وجوہ فاسدہ کا بیان
"	قسم ثانی میں وقت کے تین درجات	۴۸	چند سوالات مع جوابات
۶۵	مقید بالوقت کے اقسام - جواب دسوال	"	وجوہ فاسدہ
۶۶	ادار کے لئے سبب کی تعیین	۴۹	ضروری تنبیہ
۶۷	انتقال سببیت میں ائمہ کا اختلاف	"	{ وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کرنا
۶۸	ضروری تنبیہ	"	کیسا ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۸۲	قدرت ممکنہ و میسرہ کے {	۶۸	عبارت سے ایک شبہ کا ازالہ
۸۵	اندر فسرق	۶۹	مقید بالوقت کی قسم ثانی
۸۶	ضروری تنبیہ	۷۰	قسم اول اور قسم ثالث میں فرق
۸۷	دو سوال مع جواب	۷۱	تفریعات
۸۸	قدرت میسرہ پر مزید تفریع	۷۲	مقید بالوقت کی قسم ثالث
۸۹	بحث حسن لعینہ و لغیرہ	۷۳	قسم ثالث کا حکم
۹۰	دونوں کا حکم	۷۴	حج کا مشکل ہونا دو طرح ہے
۹۱	قیع لعینہ و لغیرہ	۷۵	صاحبین کے اختلاف کا ثمرہ
۹۲	افعال حسیہ کی تعریف	۷۶	امور بہ کی دو قسم ادا و قضاء
۹۳	افعال شرعیہ کی تعریف	۷۷	ادار و قضاء کی تعریف
۹۴	ائمہ کے مختلف اقوال	۷۸	اختلاف مشائخ
۹۵	تفریعات	۷۹	تفریع
۹۶	ایک اشکال کا جواب	۸۰	ادار کے اقسام
۱۰۱	امر و نہی کے حکم کا بیان	۸۱	ادار محض کی تعریف اور قسمیں
۱۰۳	اسباب شرائع	۸۲	ادار مشابہ بالقضار
۱۰۴	عزیمت اور رخصت کا بیان	۸۳	قضاء کے اقسام
۱۰۹	رخصت کے اقسام	۸۴	مثل معقول اور غیر معقول کی مثال
۱۱۰	رخصت حقیقیہ اور مجازیہ کی تعریف	۸۵	ایک اعتراض کا جواب
۱۱۱	ہر ایک کی تفصیل	۸۶	تفریع
۱۱۲	نوع اول کی مثالیں	۸۷	ادار کا حقوق العباد میں جاری ہونا
۱۱۳	تفصیل نوع ثانی اور اس کا حکم	۸۸	متنع کے اقسام
۱۱۴	تفصیل نوع ثالث و رابع	۸۹	قدرت کے اقسام
۱۱۵	رخصت اسقاط کی بحث	۹۰	تفریع
۱۱۶	رخصت اسقاط کی دو دلیلیں	۹۱	وجوب ادار و وجوب قضاء
۱۱۷	معنی رخصت	۹۲	میں فسرق

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۳۲	قرآن و حدیث میں حقیقی تعارض {	۱۱۳	ایک سوال
۱۳۳	ہونا ہے یا نہیں	۱۱۴	جواب
"	ثبوت اور منفی میں اختلاف ہے یا نہیں	"	غلام پر جمعہ واجب ہے یا نہیں
"	جرح اور تعدیل میں اختلاف کا حکم	"	غریب پر کنافہ نذر ہے یا نہیں
۱۳۵	فصل فی المعارضة	۱۱۵	عبارت کی ضروری تشریح
۱۳۶	معارضہ اور اس کا حکم	۱۱۶	باب اقسام مسئلہ
۱۳۷	دو قیاس کے درمیان معارضہ کا کیا حکم؟	۱۱۷	حدیث مرسل اور مسئلہ کی تعریف
۱۳۸	ان اشیاء کا بیان جس پر معارضہ نہیں	۱۱۸	اقسام مسند
"	خبر نفی اور خبر اثبات میں معارضہ	"	متواتر کی تعریف اور ان کے شرائط
۱۳۸	ایک قاعدہ کلیہ اور تفریع	۱۱۹	بحث مشہور
۱۳۹	بحث بیان	۱۲۰	خبر مشہور پر ایک سوال اور اس کا جواب
"	بیان کے اقسام خمسہ	"	خبر واحد
"	بیان تقریر و تغیر و تفسیر کی بحث	۱۲۱	خبر واحد کے شرائط
۱۴۱	احاف اور شوافع میں تعلیق {	۱۲۲	مستور الحال کے بارے میں {
"	اور شرط میں اختلاف	"	حسن بن زیاد کا فرمان
"	استثنا کے مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف	۱۲۳	فاسق کے بارے میں امام محمد کا قول
۱۴۵	استثنا کے اقسام	"	کافر، بچہ، مجنون کی خبر
"	بحث بیان ضرورت	"	صاحب ہوا کی روایت کو {
۱۴۷	بحث بیان تبدیل	۱۲۶	قبول کیا جائیگا یا نہیں {
۱۴۸	تعریف نسخ کی شرطیں	"	خوارج اور ردوافض کے سلسلہ میں
۱۵۰	کتاب کو سنت سے منسوخ کرنا {	۱۲۷	راوی کے حفظ و عدالت پر کلام
"	جائز ہے یا نہیں	"	راوی مجہول ہو نقل حدیث میں {
"	تلاوت و حکم سب کا نسخ ہوگا یا بعض کا	۱۲۸	تو وہ پانچ قسم ہیں {
۱۵۱	نفس پر زیادتی کے بارے میں ائمہ کے اقوال	"	حدیث پر عمل کے سلسلہ میں {
۱۵۲	سنن افعالیہ کا بیان	۱۳۱	ائمہ کے مختلف اقوال {

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۸۱	تفصیل رابع	۱۵۳	طریقہ رسول کا بیان
۱۸۲	فساد وضع کا بیان	۱۵۴	صحابی کی تقلید کے بارے میں {
۱۸۴	احناف کا استدلال علی مؤثرہ سے	۱۵۵	ائمہ کا زبردست اختلاف
۱۸۵	صورۃ منافقہ کو دفع کر نیے چار طریقے ہیں	۱۵۶	تقلید صحابی میں یہ اختلاف کب ہے
۱۸۸	معارضہ کی تعریف	۱۵۷	باب اجماع
"	معارضہ کے اقسام	"	کن حضرات کا اجماع مفید ہوتا ہے
"	معارضہ کی قسم اول کے اقسام	۱۵۷	اجماع کے مختلف درجات
۱۹۰	قلت کی دوسری قسم ، خلاصہ کلام	۱۵۸	تعریف قیاس
۱۹۱	ضروری تشریح	۱۵۹	شرائط قیاس
۱۹۲	قلت کا علت ہونا	۱۶۱	شواہد کی جانب سے احناف پر اعتراضات
۱۹۳	معارضہ خالصہ کا بیان ، اول کی تفصیل	۱۶۳	شرط رابع کا بیان
۱۹۴	ثانی کی تفصیل	۱۶۵	رکن قیاس
۱۹۶	ادلہ کے اندر تعارض کو دفع کرنا	۱۶۶	عدالت کا بیان
۱۹۷	وجوہ ترجیح	۱۶۷	تاثیر کی تقسیم
۲۰۱	احکام کی بحث ۱ ، احکام کے اقسام	۱۶۹	دلیل قیاس
"	احکام مشروعیہ کی چار قسمیں	"	دلیل استحسان
"	حقوق اللہ کی انواع	"	اثر ظاہری و باطنی اور ضروری تشریح
۲۰۳	ضروری تشریح	۱۷۱	قبائل قیاس
"	احکام کی بحث ۲	۱۷۵	چار باتیں قابل ذکر
"	احکام مشروعیہ کی قسم ثانی کے اقسام	۱۷۷	قیاس کا حکم
۲۰۴	تعریف سبب حقیقی	۱۷۸	تین باتیں قابل توجہ ، علت کے اقسام
۲۰۶	چند ضروری اصول ، اصول ۱	"	طریقہ کا مطلب ، علت مؤثرہ
۲۰۷	اصول ۲	۱۸۰	دو باتیں قابل غور ، ممانعت کا بیان
۲۰۹	ضروری تشریح ، علت کا بیان	"	ممانعت کے اقسام ، تفصیل اول
"	علت کی تعریف ، علت کے اقسام	"	تفصیل ثانی ، تفصیل ثالث

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۵۲	حیض و نفاس کی بحث	۲۱۱	مزدوری تشریح
۲۵۵	مزدوری تشریح	۲۱۳	تفسیر یح
۲۵۶	عوارض مکتبہ کا بیان	۲۱۵	ایک اصول کلی
۲۶۰	شکر کا بیان اور ان کے اقسام	۲۱۸	متعلقات احکام مشروعی
۲۶۲	ہزل کا بیان	۲۲۱	قسم ثالث کے شرط کا بیان
"	انشادات کے اقسام	۲۲۵	ایک تقریب، سوالات مع جوابات
"	اخبارات کے اقسام	۲۲۶	عقل کا بیان
۲۶۴	مزدوری تشریح	۲۲۹	مسئلہ مذکورہ پر جزئیات
۲۶۵	مذاق تین جگہ حقیقت سے بدل جاتا ہے	۲۳۰	مزدوری تشریح
۲۶۰	خطا کا بیان	۲۳۱	اہلیت کا بیان، اہلیت کے اقسام
۲۶۲	اکراہ کا بیان	۲۳۱	اہلیت ادا کے اقسام، چند جزئیات
۲۶۵	مذکورہ بحث کا بیان		سماوی سے کیا مراد ہے؟
۲۶۶	تعریف نکرہ		" کے عوارض کے اقسام
۲۸۰	واو کی بحث	۲۳۶	دوسرا عوارض، متیسرا عوارض
۲۸۴	حروف عطف میں فار کی بحث	۲۳۷	تین عوارض کا بیان
۲۸۵	حروف عطف تم کی بحث	۲۳۹	نسیان نینداغما کا بیان، نسیان کی تعریف
"	ثمرۂ اختلاف	۲۴۰	نینداغما کی تعریف
۲۸۶	بحث لکن	۲۴۱	مزدوری تشریح اور بحث رقیق
۲۸۸	او کا بیان	۲۴۲	رقیق غیر مال کی مالکیت کے منافی ہے یا نہیں
۲۹۰	حتی کا بیان	۲۴۴	رقیق کیوجہ سے عصمت دم پر
۲۹۲	بار کا بیان		کوئی فرق نہیں پڑتا ہے
"	من والی کا بیان	"	خلاصہ کلام
۲۹۳	ان کا بیان	۲۴۹	مزدوری تشریح
۲۹۵	من، ما، کل، کما کی بحث	۲۵۰	بحث مرض
		۲۵۱	وصیت کے اقسام

صاحبِ منتخب الحسامی

یہ محمد بن محمد بن عمر حسام الدین اخیکیٹی رح ہیں سن وفات ۶۴۴ھ ہے

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اس کی تفصیل مختلف کتابوں میں آپ پڑھ چکے ہیں۔

أَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ عَلَى تَوَالِيهِ وَالصَّلَاةُ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ فَإِنَّ أَصُولَ الشَّرْعِ ثَلَاثَةٌ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاجْمَاعُ الْأُمَّةِ . وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هَذِهِ الْأَصُولِ -

ترجمہ :- بہر حال اللہ کی عطا پر اس کی حمد کے بعد اور اس کے رسول محمد اور ان کی آل پر درود بھیجنے کے بعد پس بے شک شریعت کے اصول تین ہیں کتاب اور سنت اور اجماع امت اور چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو انہیں اصول سے مستنبط ہو ۔
تشریح :- اما بعد کی تفصیل اوائل مختصر میں آپ پڑھ چکے ہیں حمد اور صلوٰۃ آپ کی جانی پہچانی چیزیں ہیں اور قیاس کا اصول مذکورہ ثلاث سے مستنبط ہونا اوائل نور الانوار میں با تفصیل مذکور ہے ۔

أما الكتاب فالقرآن المنزل عَلَى الرَّسُولِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمُنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِإِشْبَعَةٍ وَهُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَبِيحًا فِي قَوْلِ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ الصَّحِيحُ مِنْ مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لِأَنَّهُ لَمْ يَفِ حَقَّ جَوَازِ الصَّلَاةِ خَاتَمًا

ترجمہ :- بہر حال کتاب پس وہ قرآن ہے جو رسول پر نازل کی گئی ہے جو مصاحف میں مکتوب ہے جو آپ سے نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے بغیر شبہ کے اور وہ (قرآن) عامۃ العلماء کے قول میں نظم اور معنی دونوں میں اور یہی ابو حنیفہ کا صحیح مذہب ہے مگر انہوں نے (ابو حنیفہ نے) نظم کو خاص طریقہ سے جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن لازم قرار نہیں دیا ۔
تشریح :- یہاں سے مصنف کتاب کی تعریف بیان کرتا ہے ۔ اگر قرآن کو علم کے درجہ میں رکھا جائے تو یہ تعریف لفظی ہوگی اور تعریف حقیقی کی ابتداء المنزل سے ہوگی اور اگر قرآن کو لغوی معنی میں لیا جائے مَقْرُوءًا یا مَقْرُوءَاتِ کے معنی میں تو یہ کلمہ تعریف میں بمنزلہ جنس ہے اور باقی فصول میں ۔



المنزل، نے کتب غیر سماویہ کو خارج کر دیا اور علی المرتسول نے قرآن کے علاوہ دیگر کتب سماویہ کو خارج کر دیا، المکتوب فی المصاحف، سے وہ آیات خارج ہو گئیں جو منسوخ التلاوة ہیں، المنقول عنه نقلًا متواترًا بلاشبہ سے وہ قراءات خارج ہو گئیں جو متواتر نہیں ہیں جیسے ابی بن کعب کی قراءت فاقطعوا ایمانہما اور بلاشبہ متواتر کی تاکید کیلئے ہے۔ اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ تعریف مذکور فقط الفاظ پر صادق آتی ہے؟ تو کیا قرآن فقط الفاظ کا نام ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے فارسی میں قراءت کو جائز قرار دیا ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے تو آخر حقیقت کیا ہے؟

تو اس کا جواب دیا کہ قرآن لفظ و معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور تعریف میں اوصاف مذکورہ جیسے الفاظ کے ہیں وہ تقدیراً معنی کے کج اوصاف ہیں، جب الفاظ پائے جائیں گے معنی خود بخود پائے جائیں گے۔ البتہ معنی کے پائے جانے سے الفاظ کا پایا جانا ضروری نہیں، وَاِنَّ لِّیْ زُبْرًا وَّلَیْنًا، اس پر دال ہے۔ بہر حال عامۃ العلماء کا یہی مسلک ہے کہ قرآن الفاظ و معانی کا مجموعہ ہے اور یہی ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔ مگر ان سے جو منقول ہے کہ عربی پر قدرت کے باوجود فارسی میں قراءت کو جائز قرار دینا وہ برہنہ عذر ہے کیونکہ وہ بحر توحید میں مستغرق تھے تو اس خیال سے کہ کہیں نمازی قرآن کی فصاحت و بلاغت میں پھنس کر مقصود اصلی کو جو مناجات مع اللہ ہے نہ کھو بیٹھے، یعنی انہوں نے الفاظ کو جواز صلوة کے حق میں رکن غیر لازم قرار دیا ہے مگر یہ ان کا قول مرجوع عنہ ہے اور قول مرجوع الیہ یہی مفتی برہنہ قول ہے یعنی عدم جواز صلوة اور یہی صاحبین کا مذہب ہے۔ خلاصہ کلام۔ یہاں تک کتاب اللہ کی جامع مانع تعریف ہو گئی۔

تنبیہ:- یہاں ملا جیوں نے جو کلام لفظی اور نفسی کی بحث چھیڑی ہے وہ محل تامل ہے کیونکہ یہاں معنی سے مراد ترجمہ ہے نہ کہ کلام نفسی۔ فِیْہِ مَا فِیْہِ قَفْظُکَر،

وَأَقْسَامُ النِّظْمِ وَالْمَعْنَى فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى مَعْرِفَةِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ أَرْبَعَةٌ -

ترجمہ:- اور نظم و معنی کے اقسام احکام شرع کی معرفت کی جانب رجوع کے بارے میں چار ہیں۔

تشریح:- یہاں سے مصنف کتاب اللہ کی تقسیم بیان کرتا ہے جو چار ہیں، اور چونکہ قرآن کریم ٹھاپیں مارتا ہوا سمندر ہے جس کے عجائب و غرائب کی انتہا نہیں ہے اس لئے تقسیمات بیشمار ہیں مگر سب سے بحث کرنا یہاں مقصود نہیں بلکہ ان تقسیمات سے بحث کرنا مقصود ہے جبکہ تعلق احکام شریعت کی معرفت سے ہے اور وہ چار ہیں فیما یرجع الخ کہہ کر مصنف نے اس کی جانب اشارہ کیا ہے۔

تنبیہ:- یہاں اقسام تقسیمات کے معنی میں ہے ورنہ اقسام چار نہیں ہیں تقریباً بیس ہیں۔

تنبیہ:- دلیل حمیہ ہے کہ تقسیم میں وضع کا لحاظ ہوگا یا دلالت کا یا استعمال کا۔ اول تقسیم اول ہے اور ثانی میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہوگا یا نہیں اول تقسیم ثانی اور ثانی رابع ہے اور اگر استعمال کا لحاظ ہو تو تقسیم ثالث ہے



ملا جیوں نے اس کی تقریر یوں کی ہے کہ کتاب میں یا تو معنی سے بحث ہوتی ہے یا لفظ سے اول رابع ہے پھر بحسب الاستعمال بحث ہوتی یا بحسب الدلالة اول ثالث ہے اور ثانی میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہوتا یا نہیں اول ثانی اور ثانی تقسیم اول ہے۔

الْأَوَّلُ فِي وُجُوهِ النَّظْرِ صِغَةً وَلُغَةً وَهِيَ أَرْبَعَةٌ -

ترجمہ :- تقسیم اول باعتبار وضع اقسام نظم کے بیان میں ہے اور یہ اقسام چار ہیں -
تشریح :- جس طرح زید میں حیوان ناطق موجود ہے اور اس کے مخصوص شخصیات میں جو اس کو دوسرے ممتاز کرتے ہیں اسی طرح مثلاً ضَرْب میں مادہ ضَرْب بھی موجود ہے اور اس کی مخصوص بناوٹ اور لشخص موجود ہے جو اس کو دیگر صیغوں سے ممتاز کرتا ہے۔ لفظ لغت کا اطلاق ایسے لفظ پر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے موضوع ہو جب وہ موضوع ہوگا تو اس کے اندر مادہ بھی ہوگا اور اس کی مخصوص بناوٹ بھی ہوگی جس کو یہاں صیغہ سے تعبیر کیا گیا ہے مگر چونکہ بناوٹ اور شخص کے مفہوم کو صیغہ نے ادا کر دیا ہے اس لئے لغت کو ہیئت و بناوٹ کے معنی سے مجرد کر کے فقط مادہ کے معنی میں لیا جائیگا اور چونکہ لفظ موضوع میں صیغہ اور لغت دونوں موجود ہیں اس لئے وضع کو صیغہ اور لغت سے تعبیر کر دیا گیا ہے تو صیغہ اور لغت کے معنی ہوئے وضعا کے، وجہ بمعنی طُرُق و اقسام و انواع، اب عبارت کا مطلب ہوا کہ تقسیم اول میں باعتبار وضع انواع نظم سے بحث کی جائے گی اور وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول، اب مصنف آگے خاص کی تعریف کرتا ہے۔

الْحَاصُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَكُلُّ اسْمٍ وَضِعَ لِمُسَمًّى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ

ترجمہ :- خاص اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو افراد کے طریقہ پر معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر ایسا اسم ہے جو افراد کے طریقہ پر معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو۔
تشریح :- وضع کی قید سے مہل خارج ہو گیا اور معلوم کی قید سے جب کہ اس سے مراد معلوم المراد ہو مشترک خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ معلوم المراد نہیں ہوتا، اور اگر اس سے مراد معلوم البیان ہو تو پھر مشترک علی الافراد کی قید سے خارج ہوگا اور اسی قید سے عام خارج ہو گیا کیونکہ عام اور مشترک میں افراد سے افراد نہیں ہوتا تعریف اول میں خصوص الجنس اور خصوص النوع داخل ہو گئے اور دوسری تعریف مخصوص العین کیلئے اول کو معنی اور ثانی کو مسمی سے تعبیر کیا ہے، خلاصہ کلام خاص کے مفہوم میں توحد و افراد ملحوظ ہے، اور عام کے اندر تعدد ملحوظ ہے اگر خاص میں تعدد کہیں دکھائی دیکے تو وہ معنی موضوع لہ کے افراد و جزئیات کی وجہ سے ہوگا اور عام میں تعدد براہ راست ہوتا ہے



جیسے انسان کہ اس کا موضوع لہ مفہوم کلی حیوان ناطق ہے جس کے افراد کثیرہ ہیں لیکن معنی میں افراد تو عدد ہے بخلاف مسلمان کے کہ اس میں سکر سے تعدد ہے اول خاص اور ثانی عام ہے۔

وَالْعَامُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِعُ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ لَفْظًا أَوْ مَعْنَى -

ترجمہ :- اور عام ہر ایسا لفظ ہے جو شامل ہوتا ہے مسمیات کی ایک جماعت کو لفظاً یا معنی۔
تشریح :- یعنی عام براہ راست افراد پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کے موضوع لہ میں تعدد ہوتا ہے پھر اس تعدد کی دو قسمیں ہیں ایک لفظی اور ایک معنوی تمام صفیہ جمع میں تعدد لفظی ہے اور جیسے من اور ما، قوم، اور رہط میں تعدد معنوی ہے

وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا تَنَاوَلَهُ قَطْعًا وَيَقِينًا كَالْخَاصِّ فِيمَا تَنَاوَلَهُ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ

ترجمہ :- اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم کو واجب کرتا ہے ان افراد کے متعلق جن کو وہ شامل ہوتا ہے قطعیت و یقین کے طریقہ پر جیسے خاص ان افراد میں جن کو وہ شامل ہوتا ہے اور یہی مذہب ہے ہمارے نزدیک اختلاف ہے امام شافعی کا۔
تشریح :- یہاں سے مصنف عام کا حکم بنا رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے ایسے ہی عام بھی قطعی اور یقینی ہوتا ہے البتہ جب عام میں سے کسی دلیل مخصوص کیوجہ سے کچھ افراد کو خاص کر لیا جائیگا تو اس وقت عام مخصوص منہ البعض کے اندر ظنیت پیدا ہو جائے گی لیکن دلیل مخصوص سے پہلے وہ اپنی قطعیت پر برقرار رہے گا۔

تنبیہ :- بعض حضرات عام کے اندر توقف کو واجب کہتے ہیں یعنی جب تک کوئی دلیل معین قائم نہ ہو جائے تو چونکہ اعداد جمع میں اختلاف ہے لہذا عام کسی حکم کو واجب نہیں کریگا اور بعض حضرات نے کہا کہ واحد کا صیغہ ایک پر اور جمع کا تین پر دلالت کرے گا اور باقی افراد موقوف ہوں گے قیام دلیل تک، اور امام شافعی رحمہ اللہ قطعیت کا انکار کر کے عام کی ظنیت کے قائل ہیں مصنف نے یوجب الحکم کہہ کر فرقی اول کی تردید کی اور فیما تناولہ کہہ کر فرقی ثانی کی اور قطعاً و یقیناً کہہ کر امام شافعی رحمہ اللہ کی۔

إِلَّا أَنَّهُ إِذَا حَقَّتْ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ أَوْ مَجْهُولٌ كَأَيَّةِ الرِّبَا فِي الْبَيْعِ فَحَيِّثُ يَجِبُ الْحُكْمُ عَلَى تَجَوُّزِ أَنَّ يَطْمَحُ الْخُصُوصُ فِيهِ بِتَعْلِيلٍ أَوْ تَفْسِيرٍ

ترجمہ :- مگر جب کہ لاحق ہو جائے عام کو دلیل مخصوص معلوم المراد یا مجہول المراد جیسے آیت ربا ہے بیع میں پس اس



وقت یہ دام مخصوص منہ یعنی حکم کو واجب کریگا اس بات کے احتمال کے ساتھ کہ ظاہر ہو جائے کوئی مخصوص اس میں (دام میں) مغل کی تعلیل یا مفسر کی تفسیر سے۔

تشریح :- یہاں سے مصنف یہ بیان فرماتے ہیں کہ عام قطعی ہونا ہے مگر کسی دلیل شخص سے عام کے اندر تخصیص ہو جائے تو اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور اس میں ظنیت آجائے گی اور یہ صرف اس وقت حکم کو واجب کرے گا لیکن اس احتمال کے ساتھ ساتھ کہ جس دلیل سے پہلے کچھ افراد اس میں سے خاص کئے گئے ہیں ہو سکتا ہے اس دلیل کے تحت میں کچھ اور بھی افراد آجائیں اور وہ بھی عام کے حکم سے خارج ہو جائیں جیسے فرمان باری ہے فاقموا للشرکین، یہ عام ہے جس میں تمام شرکین سے قتال کا حکم ہے مگر وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ، کیوجہ سے اس میں تخصیص کی گئی اور چونکہ نصوص میں اصل تعلیل ہے لہذا اس کی علت نکالی گئی جو کہ جنگ سے عجز ہے اس علت کیوجہ سے کفار غورتیں، بچے، بوڑھے، اندھے اور راہین بھی خاص کر لئے گئے اور اس تخصیص میں مغل کی تعلیل کا دخل ہے، اور جیسے أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْوَ، کہ لفظ بیع عام ہے لام جنس داخل ہونے کیوجہ سے یا لام استفراق کی وجہ سے اور ربوا کو اس میں سے خاص کر لیا گیا ہے یہ خصوص مجہول ہے کیونکہ ربوا کے معنی فضل اور زیادتی کے ہیں اور فضل ہی کیوجہ سے بیع مشروع ہوئی تو اگر مطلق فضل حرام ہوتا تو بیع کا دروازہ بند ہو جائیگا، معلوم ہوا یہاں مطلق فضل مراد نہیں بہر حال دلیل خصوص مجہول ہے۔

حکوم بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فرمان الخطۃ بالخطۃ الخ سے بیان فرمادیا، بہر حال اب شارح یعنی مفسر کے کلام سے جب اس کی تفسیر ہو گئی اب یہ مجہول نہیں رہا بلکہ ایسا معلوم ہو گیا کہ خصوص معلوم کے مثل محتمل تعلیل ہو گیا، لہذا حنفیہ نے قدر و ضنس علت نکالی اور ان اشیا رسۃ کے ساتھ چاول، مکئی وغیرہ کو بھی لاحق کر دیا گیا، تنبیہ، تجوز بمعنی احتمال ہے۔

وَالْمُشْتَرِكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيهِ مَعَانٍ أَوْ أَسَامٍ لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِنْتِظَامِ: وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ بِشَرَطِ التَّأَمُّلِ لِئِنْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وَجُوهِهِ وَالْمَاوِلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرِكِ بَعْضُ وَجُوهِهِ بِغَالِبِ الرَّاْيِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى أَحْتِمَالِ الْغَلْطِ۔

ترجیح :- اور مشترک وہ ہے جس میں چند معانی یا مسمیات کا اشتراک ہو نہ کہ شمول کے طریقہ پر اور حکم اس کا اس میں توقف کرنا ہے تاکہ اس کی وجوہ میں سے بعض رائج ہو جائیں۔

اور موؤل وہ ہے کہ رائج ہو جائیں مشترک میں سے اس کی بعض وجوہ غالب رائے سے اور اس کا حکم اس پر عمل کرنا غلطی کے احتمال پر۔

تشریح :- یہاں سے مصنف ر مشترک کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سے معانی یا بہت سے افراد کو شامل ہو لیکن اجتماع کے طریقہ پر نہیں بلکہ بدلیت کے طریقہ پر مشترک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کے مفہومات میں سے ہر مفہوم کے اندر یہ احتمال ہو کہ شاید یہی مراد ہو۔ بہر حال مشترک کی تعریف سے خاص اور عام دونوں خارج ہو گئے۔ مَا اشْتَرَكَ فِيهِ الخ کی قید سے خاص خارج ہو گیا اس لئے کہ

اس میں اشتراک نہیں ہے اور لا علی سبیل النظام کی قید سے عام خارج ہو گیا اس لئے کہ عام میں شمول و اجتماع ہوتا ہے پھر مشترک کی دو قسمیں ہیں جن کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے، ایک وہ جن میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ نہیں، سیرابی اور پیاس دونوں کیلئے موضوع ہے اور دوسرے وہ جس میں سمیات و افراد و اسامی کا اشتراک ہوتا ہے یعنی اس میں اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین مشترک ہے اعیان خارجیہ، سورج، گھٹنے، باندی اور سونے کے درمیان مصنف نے اول کو معانی اور ثانی کو اسام سے تعبیر کیا ہے۔

وحکمہ، سے مصنف مشترک کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ اس کا حکم توقف ہے تاکہ اس میں تامل کیا جاسکے اور معانی مختلف میں سے بعض معنی کی تعیین ہو سکے جیسے لفظ قرء مشترک ہے حیض اور طہر کے درمیان پھر اس میں تامل کیا تو حیض کے معنی متعین ہو گئے جس کی مختلف وجوہات ہیں مثلاً لفظ ثلثہ میں تامل کیا اور قرء کے معنی میں تامل کیا تو اس سے حیض کے معنی کی تعیین ہو گئی، پھر مشترک میں سے جب غالب رائے یعنی ظن غالب سے کسی معنی کی تعیین ہو گئی تو اب اس کو مؤول کہتے ہیں، پھر یہاں مصنف کا مآثر ترجم من المشترك فرمانا اس بات کو واضح کرنے کیلئے ہے کہ یہ اس مؤول کی تعریف ہے جو مشترک سے حاصل ہوتا ہے ورنہ مشکل و محمل و غنی کا جب خفا زائل ہو جائے اس کو مؤول کہتے ہیں لیکن وہ بیان کے اقسام میں سے ہے اور یہ وضع کی اقسام میں سے پھر مؤول میں ظن غالب کا حصول خواہ خبر واحد سے ہو یا قیاس سے یا نفس صیغہ اور سیاق و سباق میں تامل کرنے سے پھر مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس میں احتمال خطا ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو بات ثابت ہوئی ہے حق اسکے خلاف ہو لہذا مؤول کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِي فِي وَجُوهِ الْبَيَانِ بِذَلِكَ النُّظْمِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ

ترجمہ اور دوسری تقسیم مذکورہ نظم کے ذریعہ بیان کے اقسام ہیں اور یہ سب ہیں۔
تشریح :- مصنف تقسیم اول سے فراغت کے بعد تقسیم ثانی کا آغاز فرما رہے ہیں یعنی تقسیم اول میں جس وضع کا ذکر ہے اس وضع کے اعتبار کے ساتھ تقسیم ثانی میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ معنی کا ظہور کس انداز کا ہے اس کی چار قسمیں ہو گئیں ظاہر، نص، مفسر، محکم، و جہ صریح ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو اب دیکھا جائیگا کہ اس میں احتمال تاویل و تخصیص ہے یا نہیں اگر ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کلام اس مقصود کے لئے بیان کیا گیا ہے یا نہیں اول نص اور ثانی ظاہر ہے اور اگر اس میں احتمال تاویل نہ ہو تو اس میں احتمال نسخ و تبدیلی ہے یا نہیں اول مفسر اور ثانی محکم ہے اب مصنف ہر ایک کی تعریف کریں گے۔

الظَّاهِرُ وَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ الصِّيغَةِ

ترجمہ :- ظاہر وہ ہے کہ جس کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر ہو جائے۔



تشریح :- یعنی کلام کو سنتے ہی بشرطیکہ وہ اہل زبان سے ہو مراد کلام سمجھ جائے۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا أَزَادَ وَضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنَى فِي الْمَنْكُوشِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَأَلْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النَّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ الْآيَةِ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِإِنَّهُ سَيَقُ الْكَلَامُ لِإِجْلَالِهِ

ترجمہ :- اور نص وہ ہے جو ظاہر پر باعتبار وضاحت کے زیادہ ہو تمکم کے اندر کسی معنی کے سبب سے جیسے فرمان باری تعالیٰ فَأَلْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النَّسَاءِ ہے اس لئے کہ یہ فرمان ظاہر ہے اباحت نکاح کے سلسلہ میں نص ہے عدد کے بیان میں اس لئے کہ کلام اسی عدد کے لئے چلایا گیا ہے۔

تشریح :- نص میں کلام کو اس مقصد کے لئے بیان کیا جاتا ہے ظاہر میں سوق نہیں ہوتا فَأَلْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ اباحت نکاح کے متعلق ظاہر ہے اور بیان عدد کے لئے نص ہے کما هو ظاہر

وَالْمُفَسِّرُ وَهُوَ مَا أَزَادَ وَضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى فِيهِ إِحْتِمَالُ التَّخْصِصِ وَالتَّأْوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجِدْ لِلْمَلَكَةِ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَحُكْمُهُ الْإِجَابُ قَطْعًا بِإِحْتِمَالِ تَخْصِصٍ وَالتَّأْوِيلِ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النِّسْخَ

ترجمہ :- اور مفسر وہ ہے جو زیادہ ہو باعتبار وضاحت کے نص پر کہ باقی نہ ہو اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال جیسے فرمان باری فسجد الخ ہے اور مفسر کا حکم قطعی اثبات ہے بغیر تاویل و تخصیص کے احتمال کے مگر یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔

تشریح :- مفسر میں نص سے زیادہ وضاحت ہوتی ہے اور تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے فسجد الملك الخ میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اس احتمال کو کلمہ سے دور کر دیا پھر احتمال تھا کہ یکے بعد دیگرے اور مقامات مختلفہ پر سجدہ کیا ہو اس کو اجمعون نے ختم کر دیا، لیکن مفسر میں احتمال نسخ ہوتا ہے مگر احتمال نسخ آنحضرت کے زمانہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ حضرت کے بعد پورا قرآن حکم ہے جس میں احتمال نسخ نہیں ہے۔

تنبیہ :- یہ مثال از قبیل خبر ہے جس میں خود ہی احتمال نسخ نہیں ہے ورنہ کذب باری لازم آئے گا لیکن ظاہر ہے کہ اصل کلام تحمل نسخ ہے اگرچہ خبر ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہو گیا ہو اس کی بہترین مثال اللہ کا یہ فرمان ہے قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً، کہ اس میں احتمال نسخ و تبدیل ہے کما لا يخفى، پھر مفسر کا حکم بتایا کہ بلا احتمال تخصیص و تاویل یہ حکم قطعی کو ثابت کرتا ہے۔



فَاِذَا زَادَ دَقُوۡةً وَّ اَحْكَمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنِ التَّبْدِيْلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا

ترجمہ :- پھر جب کہ مفسر زیادہ ہو جائے باعتبار قوت کے اور مضبوط ہو جائے اسکی مراد تبدیل سے تو نام رکھا جائے گا اس کا محکم ۔
تشریح :- یعنی جب اس کے اندر سے احتمال نسخ و تبدیل بھی ختم ہو جائے تو اس کو محکم کہتے ہیں جیسے اِنَّ اللّٰهَ يَنْتَظِرُ لَكَ شَيْئًا عَلَيۡكَ ، اور جیسے الجہاد مَا ضَرَّ اِلٰی یَوْمِ الْقِيَامَةِ (الحديث) دونوں میں کسی نسخ و تبدیلی کا احتمال نہیں ہے ۔

وَاِنَّمَا يَطۡهَرُ التَّفَاوُتُ فِی مُوَجَّبِ هَذِهِ الْاَسَامِی عِنۡدَ التَّعَارُضِ اَمَّا الْکُلُّ فِی وَجِبِ ثُبُوۡتِ مَا اِنۡتَظَمَ یَقِیۡنًا

ترجمہ :- اور ظاہر ہوگا تفاوت ان اسمی کے موجب کے اندر تعارض کے وقت بہر حال کل پس واجب کرنے میں اس چیز کے ثبوت یقینی کو جس کو یہ شامل ہیں ۔
تشریح :- تقسیم ثانی کے تحت اقسام اربعہ قطعی اور یقینی ہیں ان سے جو بات ثابت ہوگی وہ بالکل یقینی ہوگی البتہ اگر بظاہر ان میں کہیں تعارض ہو جائے تو اس وقت ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہوگی یعنی ظاہر و نفس میں تعارض ہو جائے تو ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر نفس اور مفسر میں تعارض ہو جائے تو نفس کو چھوڑ دیا جائیگا اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو مفسر کو چھوڑ دیا جائیگا ظاہر اور نفس کے تعارض کی مثال وَاُحِلَّ لَکُمَا وِرَآءَ ذٰلِکُمَا تَبَتُّعًا اَلَا اِنَّ اِسَآیۡتَ کَا ظَاہِرٍ تَبَارَہَا ہے کہ محرمات مذکورہ کے علاوہ جتنی عورتوں سے چاہو نکاح کر لو چارہی کی قید نہیں اور فَا نَکَحُوا مَا طَآبَ لَکُم مِّنَ النِّسَآءِ الْاٰیۡتِ یہ آیت نفس ہے بیان عدد کے سلسلہ میں کہ صرف چار تک نکاح کر سکتے ہو تو ظاہر کو چھوڑ دیا گیا اور نفس کے اوپر عمل کیا گیا مثال نفس اور مفسر کے درمیان تعارض کی ، المستحاضۃ متوضاً لکل صلوة اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ مستحاضۃ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی یہ حدیث نفس ہے اور دوسری حدیث المستحاضۃ متوضاً لوقت کل صلوة مفسر ہے یہی ضنیفہ کا مستدل ہے ، لہذا معذوران کے یہاں ہر وقت کے لئے ایک وضو کریگا مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال و اشہد و ذی عدل منکم اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ محدود فی القذف بھی چونکہ عادل ہے اس لئے اس کی گواہی قبول ہو سکتی ہے اور دلائل قبلواہم شہادۃ ابدأ سے معلوم ہوا کہ اس کی گواہی قبول نہوگی بہر حال یہاں مفسر اور محکم کے درمیان تعارض

سبق نمبر ۵ :- وَلِهٰذِکَ الْاَسَامِی اَصۡدَادُ تَقَابِلُہَا :- ترجمہ :- اور ان اسمی کے لئے کچھ اصدا ہیں جو ان کے مقابل ہیں ۔

تشریح :- یعنی تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ میں کیونکہ ظہور میں کمی بیشی ہے تو ان کے چار مقابل ہیں جن کے خفا اور ،

اور پوشیدگی میں کی بیشی ہے اور وہ چار یہ ہیں خفی، مشکل، مجمل، متشابہ جن کی تعریف ابھی سامنے آرہی ہے۔

فَصِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيِّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بَعَارِضِ غَيْرِ الصِّيغَةِ حَيْثُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِطَلَبٍ كَايَةِ السِّرِّ
فَإِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِي حَقِّ الطَّرَاقِ وَالنَّبَاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمِ آخِرٍ يُعْرِفَانِ بِهِ وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ
أَنِ اخْتِفَاءَ كَالِزِيَّةِ أَوْ نَقْصَانِ فَيُظْهِرُ الْمُرَادُ مِنْهُ

ترجمہ :- پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کیوجہ سے جو صیغہ کا غیر ہو جو حاصل نہ ہو سکے مگر طلب کے ساتھ جیسے آیت سرقہ کہ یہ خفی ہے طرار اور نباش کے حق میں ان دونوں کے مخصوص ہونے کی وجہ سے دوسکر نام کے ساتھ جس کے ساتھ یہ معروف ہیں اور اس کا حکم اس میں نظر کرنا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا پوشیدہ ہونا زیادتی کیوجہ سے ہے یا نقصان کیوجہ سے پس ظاہر ہو جائے مراد اس کی۔

تشریح :- خفی کے اندر مراد خفی ہوتی ہے اور خفاء کا سبب صیغہ نہیں ہے بہر حال مراد معلوم ہو جائے گی مگر اس میں کچھ طلب اور جستجو کی حاجت پیش آئیگی جیسے فرمان باری السارق والسارقة فاقطعوا عنہما آیت سے طرار اور نباش (جیب کتر اور کفن چور) کا نام معلوم نہیں ہو گیا کہ آیت ان دونوں کے بارے میں خفی ہے اسی لئے انکو سارق نہیں بلکہ طرار اور دوسرے کو نباش کہتے ہیں جب ہم نے اس میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ سرقہ کے معنی ہیں غیر کے مال محفوظ کو مکان محفوظ ہے چرانا اور طرار کے اندر یہ معنی موجود ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں تو اس کا ہاتھ کاٹنا جانا بدرجہ اولیٰ معلوم ہو گیا مگر نباش کے اوپر سرقہ کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ جرز سے چوری نہیں پائی گئی بہر حال نباش کا ہاتھ نہیں کاٹنا جائیگا کیونکہ اس میں سرقہ کے معنی میں کمی ہے، خفی کی مثال اس شخص جیسی ہے جو کسی عارضی جیل سے شہر میں چھپ گیا ہو لباس مہنیت کو بدلے بغیر۔

وَصِدُّ النَّصِّ الْمَشْكَلِ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِذُخُولِهِ فِي أَشْكَالِهِ
وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

ترجمہ :- اور نص کی ضد مشکل ہے اور وہ وہ ہے جس کی مراد حاصل نہ ہو سکے مگر اس میں تأمل کے ساتھ بعد طلب کے اس کے داخل ہونے کی وجہ سے اپنے شکلوں میں اور اس کا حکم اس میں تأمل کرنا ہے طلب کے بعد۔

تشریح :- مشکل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وضع قطع بد لکھ لوگوں کے درمیان چھپ جائے تو اس میں خفی سے زیادہ خفاء ہے اس لئے اس میں دو نظروں کی حاجت پیش آتی ہے، اول طلب کی پھر تأمل کی جیسے فرمان باری فَاتُوا خَزَنَتَكُمْ أَنْتُمْ أَنْتُمْ، ہم نے انہی کے معنی طلب کئے تو کبھی تو یہ من این کے معنی میں آتا ہے جیسے قال یزید یزید انی لک ہذا، تو یہ من این کے معنی میں ہے اور کبھی انی کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے انی یکن لی غلام، کہ یہ



کیف کے معنی میں ہے اول صورت میں معنی یہ ہوتے ہیں بدھ کو چاہو جاؤ یعنی چاہے قبل میں جاؤ یا دیر میں جس سے یہ معلوم ہوگا کہ اپنی بیوی سے واپس جانے سے اور دوسری صورت میں معنی ہونگے کہ جس کیفیت پر چاہو قبل میں جماع کر سکتے ہو پھر ہم نے بعد طلب کے لفظ حرث میں تامل کیا تو کیف کے معنی متعین ہو گئے کیونکہ کیفیت میں جانیکا علم ہے اور حرث فرج ہے نہ کہ دیر کیونکہ وہ تو کوڑی ہے لہذا اس صورت میں بیوی سے واپس کی حرمت ثابت ہوگی۔

وَصَدَّ الْمَفْسِّرُ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا ازْدَحَمَتْ فِيهِ الْمَعَانِي فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرِكُ إِلَّا بِبَيَانٍ
مِنْ جِهَةِ النُّحُولِ كَأَيَّةِ الرِّبَا، وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ عَلَى اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ الْمُرَادِ بِهِ إِلَى أَنْ يَأْتِيَ
الْبَيَانُ

ترجمہ :- اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور وہ وہ ہے جس میں معانی کا ازدحام ہو جائے بس اس کی وجہ سے مراد ایسی متشابه ہو جائے کہ جس کو نہ جانا جاسکے مگر مجمل کی جانب سے بیان کی وجہ سے جیسے آیت ربو اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے اس کی مراد کے حق ہو نیکی اعتقاد پر یہاں تک کہ اس کے سامنے بیان آجائے۔
تشریح :- مجمل کے اندر معانی کثیرہ کا ازدحام ہو جاتا ہے جب تک شارع یا مجمل کی جانب سے بیان و تفسیر نہ آجائے اس کو جانا نہیں جاسکتا جیسے ایمو الصلوٰۃ و اتوا الزکوٰۃ اور حرم الربوا، کہ صلوٰۃ کے بہت سے معنی ہیں، یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی زکوٰۃ کے معنی بڑھوتری کے ہیں مگر یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی آیت ربو میں اجمال ہے، بہر حال ان سب کو نبی علیہ السلام نے بیان فرمادیا اور ان میں جو اجمال تھا اس کی تفسیر فرمادی اور آیت ربو کی تفسیر اس حدیث سے فرمائی جس میں اشارہ ستہ کا ذکر ہے، پھر مجتہدین نے اس میں تامل کیا اور ابو حنیفہ رحمہ نے قدر و حسن کو علت ربو قرار دیا اور کسی نے طعم و ثنیت کو اور کسی نے اقیان و اذکار کو۔

مجل کا حکم یہ ہے کہ تفسیر کے آنے سے پہلے یہ اعتقاد رکھا جائیگا کہ اس کی جو بھی مراد ہو وہ حق ہے، مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وطن سے نکل کر دوسرے لوگوں میں گھل مل گیا ہو جس کو بغیر پوچھے تلاش کرنا مشکل ہو۔

وَصَدَّ الْمُحْكَمُ الْمُتَشَابِهُ وَهُوَ مَا لَا طَرِيقَ لِدَرْكِهِ أَصْلًا حَتَّى سَقَطَ ظَنُّهُ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ أَبَدًا
عَلَى اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ الْمُرَادِ بِهِ

ترجمہ :- اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور وہ وہ ہے جس کو جاننے کا بالکل کوئی طریقہ نہ ہو، یہاں تک کہ اس کی طلب ساقط ہو جائے اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے ہمیشہ اس کی مراد کے حق ہو نیکی اعتقاد کے ساتھ۔
تشریح :- متشابہ ایسا ہے جیسے کوئی مفقود شخص ہو اور اس کے ہم عصر لوگ ختم ہو گئے ہوں کہ اب ملنے کی امید



قسم ہو گئی ہو یہی حال متشابہ کا ہے کہ اس کی مراد بالکل معلوم نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی طلب کی جاسکتی ہے اسی قسم میں بعض حروف مقطعات جیسے معنی بھی معلوم نہیں ہے معنی معلوم ہیں مراد معلوم نہیں جیسے ید اللہ اور وجہ اللہ وغیرہ بہر حال انکی طلب ممنوع اور اعتقاد حقانیت ضروری ہے۔

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي وُجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ النِّظْمِ وَجَرَيَانِهِ فِي بَابِ الْبَيَانِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّوِيحُجُ وَالْكُنَايَةُ

ترجمہ:۔ اور قسم ثالث اس نظم کے استعمال کے طرق کے بیان میں اور اس نظم کے جاری ہونے کے بیان میں بیان کے باب میں اور یہ چار میں حقیقت اور مجاز و صریح اور کنایہ۔
 تشریح:۔ کتاب اللہ کی چار تقسیمیں ہیں جن میں سے ما قبل میں دو کا ذکر آچکا ہے یہاں سے تیسری تقسیم کا ذکر ہے اس کے اندر یہ دیکھا جاتا ہے کہ استعمال کرنے والے نے لفظ کہاں استعمال کیا ہے موضوع لہ میں کیا ہے یا اس کے غیر میں اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے پھر لفظ جس معنی میں مستعمل ہے کبھی تو اس معنی میں انکشاف و ظہور ہوتا ہے اور کبھی استعار و پوشیدگی ہوتی ہے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہا جاتا ہے۔ مصنف نے استعمال سے اولین کی جانب اور جریان سے آخرین کی جانب اشارہ کیا ہے پھر اولین و آخرین کے درمیان تباہی نہیں ہے بلکہ حقیقت و صریح نیز مجاز و صریح و کنایہ کا اجتماع جائز ہے۔

فَالْحَقِيقَةُ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ وَالْمَجَازُ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيدَ بِهِ غَيْرُهُ وَضَعُ لَدُنْهِ لَاتِصَالٍ بَيْنَهُمَا مَعْنًى كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشَّجَاعِ اسَدًا وَالْبَلِيدِ حِمَارًا اَوْ ذَاتَا كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الْمَطَرِ سَمَاءً وَالْاِتِّصَالَ سَبَبًا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وَهُوَ نَوْعَانِ -

ترجمہ:۔ پس حقیقت نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے اس سے اس معنی کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے اور مجاز نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے جس سے اس معنی کے غیر کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے ان کے درمیان اتصال کی وجہ سے یا تو اتصال مضمونی اعتبار سے ہو جیسے بہادر کا نام شیر اور بوقوف کا نام گدھا رکھنے میں یا اتصال ذاتی ہو جیسے بارش کا نام بادل رکھنے میں اور اتصال سبب کے اعتبار سے اسی قبیل سے ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔

تشریح:۔ جب لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ حقیقت ہے اور اگر لفظ کو وضع کیا گیا ہے کسی معنی کے لئے اور استعمال کیا جائے دوسرے معنی میں تو اس کو مجاز کہتے ہیں بشرطیکہ ان دونوں معنی کے درمیان

کچھ مناسبت اور کنکشن ہو جس کو بالفاظ دیگر علاقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے صاحب سلم فرماتے ہیں ولا بد من علاقۃ ان کانت تشبیہا باستعارۃ والا فمجاز مرسل و حصروہ فی اربعۃ و غنترین نوعاً تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو الکلام المنظم صلا یعنی لفظ کو بطور مجاز کے دوسرے معنی میں استعمال کرنے کے لئے کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے پھر اگر وہ علاقہ، علاقہ تشبیہ ہو تو اس کو اصطلاح میں استعارہ کہتے ہیں ورنہ مجاز مرسل کہتے ہیں جس کے جو بیس علاقے ہیں جن کی تفصیل ہم الکلام المنظم میں بیان کر چکے ہیں۔

سُلم شریف میں جو تشبیہ کا علاقہ کہا ہے اس کو حسائی میں اتصال معنوی سے تعبیر کیا گیا ہے اور مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال ذاتی اور صوری سے تعبیر کیا جاتا ہے گویا کہ اتصال معنوی اور ذاتی میں یکمیس کے یکمیس علاقے داخل ہو گئے ہیں، اتصال معنوی، یعنی کسی وصف کے اندر دونوں کا اشتراک ہو جیسے بہادر کو شیر کہنا کہ دونوں کا وصف شجاع میں اشتراک ہے اور جیسے بیوقوف آدمی کو گدھا کہنا کہ دونوں کا وصف حماقت میں اشتراک ہے اتصال ذاتی اور صوری کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں کچھ مجاورت اور پڑوس کا تعلق ہو جیسے مطر اور بادل کہ دونوں میں مجاورت ہے اور بلندی کی جانب میں دونوں مجاورت کا پہلو لئے ہوئے ہیں حال اور محل میں بھی مجاورت کا تعلق ہے، خلاصہ کلام مجاز مرسل کے تمام علاقوں کا یہی حال ہے اسی لئے مصنف فرماتے ہیں اور جو اتصال و تعلق علاقہ سببیت اور مسببیت کے اعتبار سے ہے اس میں بھی اتصال ذاتی اور صوری پایا جاتا ہے پھر اس اتصال کی دو قسمیں آتی ہیں۔

۱۔ سبب اور مسبب کا اتصال ۲۔ علت اور معلول کا اتصال۔ مصنف کو مجاز کے تمام علاقوں سے بحث نہیں کرنی ہے بلکہ اتصال ذاتی کے انہیں دو علاقوں سے بحث کریں گے کیونکہ ان دونوں سے بہت احکام شرعیہ متعلق ہیں، بخلاف اتصال معنوی کے کہ اب اس سے بالکل بحث نہیں کریں گے، بلکہ وہ اتصال جو سبب کے اعتبار سے ہے جس کی دو قسمیں ہیں انہیں دونوں قسموں میں سے مصنف بحث کریں گے فرماتے ہیں۔

سبق نمبر ۷ أَحَدُهُمَا اتِّصَالُ الْحَكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمَلِكِ بِالْبَشَاءِ وَإِنَّهُ يُوجِبُ اسْتِعَارَةً مِنَ الطَّرَفَيْنِ لِأَنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تَشْرَعْ فِي الْحُكْمِ وَالْحَكْمُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِعِلَّةٍ فَاسْتَوَى اتِّصَالُ فِعْلِ اسْتِعَارَةٍ وَلِهَذَا إِفْلَنَّا فِيمَنْ قَالَ إِنَّ اسْتِثْنَاءَ عَبْدِ أَفْهَوْحَرَ فَاسْتَرَى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْآخَرَ يَعْنِي هَذَا النِّصْفَ الْآخَرَ وَلَوْ قَالَ إِنَّ مِلْكَتِي لَا يَتَّقِي مَا لَمْ يَجْتَمِعِ الْكُلُّ فِي مِلْكِهِ فَإِنَّ عَنِّي بِأَحَدِهِمَا الْآخَرَ تَعْمَلُ نِيَّتُهُ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لَكِنْ فِي مَافِيهِ تَخْفِيفٌ عَلَيْهِ لَا يُصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ فِي دِيَانَةِ

ترجمہ :- ان دونوں میں سے ایک حکم کا علت سے اتصال ہے جیسے ملک کا اتصال شرار سے اور (دو نوع اور) طرفین سے استعارہ کو واجب کرتی ہے اس لئے کہ علت شروع نہیں ہوتی مگر اپنے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت کی وجہ سے تو اتصال برابر ہو گیا تو استعارہ عام ہو گا اور اسوجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے

میں جس نے کہا ان اسریت عدا فہو خر پھر اس نے غلام کا نصف خر با اور اس کو بیچ دیا پھر نصف آخر خریدا تو یہ نصف خر آزاد ہو جائیگا اور اگر اس نے کہا ان ملکیت تو آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کی ملکیت میں کل جمع نہویں اگر مراد لیا اس نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کو تو دونوں جگہ اس کی نیت پر عمل کیا جائیگا لیکن جس جگہ میں اس پر تخفیف ہو تضار میں اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی اور دینا نہ تصدیق کی جائے گی۔

تشریح :- ماقبل میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اتصال ذاتی اور صوری میں مجاورت کا تعلق ہوتا ہے وہ مجاورت کا تعلق مجاز مرسل کے تمام علاقوں میں ہے انہیں علاقوں میں سے سببیت و مسببیت اور علیت و معلولیت کا علاقہ ہے جن میں آپس میں مجاورت کا کنکاش ہے اور علت و معلول کے درمیان مجاورت ظاہر ہے کہ علت کے آتے ہی معلول کا ظہور ہوتا ہے اور ایسے ہی سبب بھی مفی فی الجملہ انی المسبب ہوتا ہے تو ان کے درمیان بھی مجاورت ظاہر ہے لہذا اتصال ذاتی اور صوری کے انہیں دو علاقوں سے مصنف یہاں بحث کریں گے، علت جب بھی پائی جائے گی معلول ضرور پایا جائیگا اور معلول جہاں بھی پایا جائے گا تو اس کی علت بھی ضرور ہوگی بالفاظ دیگر یہاں افتقار جانیہ سے ہے یعنی دونوں کے درمیان اتصال مضبوط اور ٹکڑا ہے مگر سبب اور مسبب کے درمیان اتصال اننا مضبوط نہیں ہے کیونکہ سبب جب پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے البتہ مسبب سبب کا محتاج ہے مہر حال جب یہ معلوم ہو گیا کہ اتصال علت و معلول میں قوی ہے اور سبب مسبب میں کمزور ہے تو یہ اصول مقرر ہوا کہ علت بول کر معلول مراد لینا اور معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے اور مسبب بول کر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے بالفاظ دیگر نوع اول میں طرفین سے استفارہ صحیح ہے اور نوع ثانی میں جاب واحد سے استفارہ درست ہے، اور یہاں استفارہ سے علاقہ تشبیہ مراد نہیں بلکہ شخص مجاز مراد ہے اصولین استفارہ کو فقط مجاز کے معنی میں استعمال کرتے ہیں،

سوال، انی ارانی اعصر خر امین خر (مسبب) بول کر سبب (انگور) مراد ہے؟ اور آپ نے اس کا اکار کیا ہے۔ جواب، اگر مسبب ایسا ہو جو ایک ہی سبب کے ساتھ خاص ہو وہاں مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہے اور یہاں خر انگور کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ انگور کے علاوہ کسی اور چیز سے خر بنتی ہی نہیں۔ جب یہ تفصیلات معلوم ہو گئیں تو اب سنئے شرار علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے اور معلول ہے نیز ملک رقبہ سبب، ملک منع اس کا حکم ہے اسی وجہ سے ملک رقبہ ملک منع کو مستلزم نہیں ہے ہاں جب کوئی مانع موجود نہ ہو اور محل وجود ہو تو ملک رقبہ ملک منع کا سبب بن جاتا ہے۔

نو شرار بول کر ملک و ملک بول کر شرار مراد لینا درست ہے جب کسی شخص نے کسی غلام کو دو حصوں میں کر کے خر با یعنی پہلے نصف خریدا اور اس کو کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا تو ابھی اس کو پورے غلام کا مشتری نہیں کہا جائے گا ورنہ دوسرا آدھا بھی خرید لیا تو اب اس کو کل کا مشتری کہا جائے گا لیکن صورت یہی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کو مالک کل نہیں کہا جائے گا کیونکہ عرفاً مالک اسی کو کہتے ہیں کہ وہ کل کا مالک مراد اور کل کا مالک وہ ہے نہیں کیونکہ پہلا آدھا فروخت کر چکا ہے اور صرف دوسرا آدھا موجود ہے تو کل کا مالک



کیسے کہدا جائے، تو اب مسئلہ سنئے مصنف جس کو بیان کرنا چاہتا ہے۔
ایک شخص نے کہا ان اشتریت عبدًا فہو حر اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے اور اس نے آدھا
پہلے خریدا اور فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو جس آدھے کا وہ مالک ہے وہ آدھا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس
کے مشتری کل ہونے کی وجہ سے آزادی کی شرط پائی گئی مگر اس کی ملکیت میں نصف غلام ہے تو وہی آزاد ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا ہوا ان ملک عبدًا فہو حر اور باقی صورت وہی ہے تو غلام آزاد نہ ہوگا نہ کل اور نہ بعض بل تو ظاہر
ہے اور بعض اسوجہ سے کہ یہ مالک کل ہے نہیں تو شرط حریت نہیں پائی گئی اسلئے آزاد نہ ہوگا، اب وہ قائل اگر پہلی صورت
میں یوں کہے کہ میری مراد تو ان ملکٹ تھی تو اس کی نیت معتبر ہوگی اور ملک والا حکم اس پر جاری ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا
اور اگر دوسری صورت میں اس نے کہا کہ میری مراد تو ان اشتریت تھی تو غلام کا نصف آخر آزاد ہو جائیگا یعنی ملک پر
شرار کا حکم جاری ہوگا۔

لیکن آپ پڑھ چکے ہیں کہ قاضی خلاف ظاہر کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ تو جس صورت میں اس مسئلہ پر تحقیق کا پیشلو
ہوگا وہاں قاضی اس کا قول تسلیم نہ کرے گا اور ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے گا تو ان ملکٹ بولکر اگر اشتریت مراد لے تو اس
کا قول قضا و دیانہ معتبر ہوگا اور اگر اشتریت بولکر ملک مراد لے تو قاضی اس کی بات کی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ
اس میں تحقیق ہونے کی وجہ سے خلاف ظاہر ہے البتہ مفتی اس کے قول کی تصدیق کرے گا مصنف نے اس عبارت میں
یہی باتیں ذکر فرمائی ہیں۔

تعلیل :- بدایہ میں آپ مختلف جگہ پڑھ چکے ہیں کہ وصف کا اعتبار غائب میں ہوتا ہے حاضر میں نہیں ہوتا
بلکہ حاضر میں اوصاف لغو ہوتے ہیں تو اسی کے پیش نظر یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ مذکورہ تفصیل اسوقت
ہے جبکہ اس نے اشتریت عبدًا کہا ہو اور اگر اس نے ان اشتریت بذالعبد کہا غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے
تو یہاں شرار اور ملک دونوں صورتوں میں ایک حکم ہے یعنی غلام کا نصف آخر بہر دو صورت آزاد ہو جائیگا، اسی
دلیل کیوجہ سے جو ذکر کی گئی ہے۔

سبق نمبر ۹ والثانی اتصال الفرع بما هو سبب لمحض ليس بطله ووضعت له
کا اتصال زوال ملک المتعہ بالفاظ العلق بتاتر ال ملک المرتبة و
انہ یوجب استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون عكسه لان اتصال الفرع بالاصل
فی حق الاصل فی حکم العدم لاستغنائہ عن الفرع۔

ترجمہ :- اور دوسری نوع فرع کا اتصال ہے اس چیز کے ساتھ جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے
جو فرع کے لئے موضوع ہو جیسے ملک متعہ کے زوال کا اتصال الفاظ علق سے ملک رقبہ کے زوال کی تبعیت کی



وجہ سے اور یہ ثابت کرتا ہے اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لئے نہ کہ اس کے برعکس اس لئے کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اصل کے ارادہ کے حکم میں ہے اصل کے مستغنی ہونے کی وجہ سے فرع سے ۔
 تشریح :- نوع اول سے فراغت کے بعد مصنف نوع ثانی سبب اور سبب کے اتصال کا ذکر فرماتے ہیں اور سبب محض کہہ کر علت سے احتراز ہے ورنہ کبھی سبب سے علت مراد ہوتی ہے اور جب محض کی قید لگا دی گئی تو علت خارج ہوگئی پھر اس کی صحت و وضاحت کر دی ۔ پس بغایہ وضعت لہ یعنی سبب سے مراد وہ ہے جو ایسی علت نہ ہو جو حکم اور محلول کے لئے موضوع ہے ۔

مثلاً ملک کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے علت نہیں ہے اور ما قبل میں نوع اول کے ذکر میں معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں افتقار جاہلین سے ہے اور نوع ثانی میں افتقار جانب واحد سے ہے اسی وجہ سے اصول یہ مقرر ہوا ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے ۔

لہذا کوئی عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیسکر ہاتھ فروخت کر دیا اتنے مال کے بدلہ اور مرد نے قبول کر لیا اور یہ اس نے نکاح کی غرض سے کہا تو نکاح صحیح ہو گیا یعنی اس نے سبب بول کر مسبب مراد لیا ہے کیونکہ بیع ملک رقبہ کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے تو نکاح میں ملک متعہ کا ثبوت ہوتا ہے اور بیع میں بھی ملک متعہ کا ثبوت ہو جاتا ہے ملک رقبہ کے واسطے سے تو بیع نکاح کا سبب ہے تو یہاں سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہے یہ تو درست ہے اور اگر نکاح بول کر بیع مراد لے تو یہ مسبب بول کر سبب مراد لینا ہے تو یہ درست نہ ہوگا ۔

ایسے ہی اگر اپنی بیوی سے کہا اعتقک یا حسر رنگ یا انت حرۃ اور طلاق کو مراد لیا تو صحیح ہے کیونکہ سبب بول کر مسبب کا ارادہ ہے اور اگر اپنی باندی سے کہے تجھے طلاق ہے اور آزادی مراد لے تو یہ درست نہیں کیونکہ یہ مسبب بول کر سبب کا ارادہ ہے جو درست نہیں ہے ۔

بہر حال سبب سے مسبب بے نیاز ہے اور مسبب سبب سے بے نیاز نہیں ہے اس لئے یہ اصول مقرر ہوا ہے لان اتصال الفرع الخ سے مصنف یہی بتانا چاہتے ہیں ۔

وَهُوَ نَظِيرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ لِصِحَّتِهِ وَاقْتِضَائِهِ إِلَيْهَا فَمَا أَوَّلُ فَنَامَ فِي نَفْسِهِ لَا تَنْفَعَانِي عَنْهُ .

ترجمہ :- اور یہ جملہ ناقصہ کی نظیر ہے جس کا وہ جملہ کامل پر عطف کیا جائے تو اول کلام اپنے آخر پر موقوف ہے اس کی صحت اور اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اول کی جانب بہر حال اول تو وہ نام ہے بذات خود اس کے مستغنی ہونے کی وجہ سے اس سے (آخر سے)

تشریح :- سبب اور مسبب کا مسئلہ ایسا ہے جیسے جملہ کامل اور ناقصہ جیسے زید عالم و بکر تو زید عالم جملہ کامل ہے



اور بجز ناقصہ ہے ناقصہ اول کا محتاج ہے مگر اول اپنے تمام ہونے کی وجہ سے آخر کا محتاج نہیں اس کی طرح سبب و مسبب کا مسئلہ ہے کہ سبب سبب کا محتاج نہیں مگر سبب سبب کا محتاج ہے، توقف اول الکلام علی آخرہ لضعفہ وافتقارہ الیہ اول الکلام (جملہ کاملہ) موقوف ہے آخر کلام پر یعنی جملہ ناقصہ پر۔

سوال، اپنے تو فرمایا تھا کہ جملہ کاملہ محتاج نہیں ہوتا اور وہ آخر پر موقوف نہیں ہے اور یہ اپنے کیا کہہ دیا؟
جواب، آگے مصنف نے اس کا جواب دیا کہ یہ توقف اول کلام کا اسوجہ سے نہیں کہ وہ آخر کا محتاج ہے بلکہ صرف اسوجہ سے ہے تاکہ اس کی بدولت آخر کلام درست ہو جائے اور اسوجہ سے ہے کہ آخر کلام اس کا محتاج ہے۔

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وَجُودُ مَا ارِيدَ بِهِ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيقَةِ وَلِهَذَا اجْتَلَيْنَا لَفْظَ الصَّاحِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ لَا تَتَّبِعُوا الدَّرْهَمَ بِالْأَصْعَاقِ وَلَا الدَّرْهَمَ بِالْأَصْعَاقِ عَامًّا فِيمَا يَجْلُهُ وَجُجَاوَرُهُ وَأَبَى الشَّافِعِيُّ ذَلِكَ وَقَالَ لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ مُزَوَّرٌ يُبْصَرُ إِلَيْهِ تَوْسِيعَةٌ لِلْكَلَامِ وَهَذَا أَبَاطُ لَإِنَّ الْمَجَازَ مَوْجُودٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى يَتَعَالَى عَنِ التَّجَنُّ وَالضَّرُورَاتِ وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِحْالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادٌ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتِحْالُ أَنْ يَكُونَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى الْأَلْبَسِ مَلَكًا وَعَارِيَةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ

ترجمہ :- اور مجاز کا حکم پایا جاتا ہے اس معنی کا جس کا ارادہ کیا جائے اس سے خاص ہو وہ یا عام جیسا کہ یہی حقیقت کا حکم ہے اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے لفظ صاع کو ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث لا تتبعوا الدرہم بالصاع بالصاع میں عام اس چیز میں جو صاع میں حلول کرتی ہے اور صاع کے مجاور ہوتی ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ مجاز ضروری ہے جس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے کلام کو وسعت دینے کی غرض سے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ مجاز موجود ہے اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اور اللہ تعالیٰ عاجزی اور ضرورات سے بالاتر ہے اور حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے مراد بجز لفظ واحد سے جیسا کہ محال ہے کہ ہو ایک پڑا اپنے دالے پر ایک ہی زمانہ میں ملک و عاریت کے طور پر۔

تشریح :- جب لفظ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہو تو وہ حقیقت ہے تو کبھی معنی موضوع لہ میں خصوص ہوتا ہے اور کبھی عموم ہوتا ہے، لہذا اول صورت میں خاص مراد ہوگا اور ثانی صورت میں عام مراد ہوگا اور یہ بات فریقین کے نزدیک مسلم ہے اسوجہ سے اس کا مصنف نے ذکر نہیں کیا، اور جب لفظ کو اسکے معنی موضوع لہ کے غیر میں کسی اتصال کی وجہ سے استعمال کیا جائے تو یہ مجاز ہے تو یہ موضوع لہ میں بھی کبھی خصوص ہوگا اور کبھی عموم ہوگا تو خاص و عام میں طرح حقیقت کے اندر پائے جاتے ہیں اسی طرح مجاز کے اندر بھی پائے جائیں گے مگر یہ مسئلہ اختلافی ہے حنفیہ کے نزدیک مجاز کے اندر عموم ہوتا ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ مجاز کے اندر عموم نہیں ہوتا، پھر امام شافعی نے دلیل دیتے

ہوئے فرمایا کہ مجاز ضروری چیز ہے یعنی بر بناء ضرورت لفظ کو مجازی معنی پر حمل کیا جاتا ہے اور وہ اس کی یہ ہے کہ کلام کے اندر وسعت پیدا ہو سکے، بہر حال یہ ضروری چیز ہے اور ضرورت بقدر ضرورت باقی رستی سے یہ اصول مسلم ہے اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے خصوص سے تو پھر اس کے اندر عموم بلا ضرورت ہے اس لئے انہوں نے عموم مجاز کا انکار کیا ہے۔

مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ امام شافعیؒ کا یہ قول باطل ہے اور مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے کیونکہ مجاز قرآن کریم میں شائع ذائع ہے اور اللہ تعالیٰ عجز و ضرورت سے پاک ہے اس وجہ سے مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے بہر حال خفیہ مجاز کے اندر عموم کے قائل ہیں اسی وجہ سے ایک حدیث میں وارد شدہ لفظ صاع کو عموم پر محمول کیا گیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ابن عمرؓ کی ایک حدیث بایں الفاظ منقول ہے لا یسعیوا الدہم بالدرہمیں، لا لصاع بالصاعین، بلکہ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ مت بیجو، اور صاع کہتے ہیں لکڑی وغیرہ کے ایک پیمانہ کو جس میں نین سو گنت ہنز تولہ وزن آتا ہے مگر بالا جماع یہاں صاع سے اس کے حقیقی معنی یعنی یہ پیمانہ مراد نہیں ہے بلکہ اس کے مجازی معنی مراد ہیں یعنی وہ سامان جو صاع میں بھرا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ جس کو ناپا جاتا ہے خواہ وہ مطوم ہو یا غیر مطوم لہذا ہمارے یہاں مطوم اور غیر مطوم دونوں کے اندر رواج جاری ہو گا جیسے چونا وغیرہ، اور امام شافعیؒ نے اس کے معنی مجازی صرف مطوم کے لئے ہیں اور وہ چوئے وغیرہ میں ربو کے قائل نہیں ہیں فیما بکلہ، ویکاد رہ صاع میں جو چیز طول کرتی ہے اور اسکے مجاز ہوتی ہے دونوں کے معنی ایک ہی ہیں تو پھر بکلہ کے بعد ویکاد رہ کہنا صرف یہ بتانے کے لئے ہے کہ حال (مطوم اور غیر مطوم) اور مح (صاع) میں مجاورت کا علاقہ ہے، مگر بعض محققین نے شوافع کی جانب اس انتساب میں تاثر ظاہر کیا ہے، قد بر۔ جس طرح ایک شخص پر ایک ہی وقت میں ایسا کپڑا ہونا محال ہے کہ وہ اس کی ملکیت میں بھی ہو اور مستعار بھی ہو اسی طرح ایک ہی وقت میں کسی لفظ سے اس کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد ہوں یہ بھی محال ہے اور یہی حقیقت و مجاز کا حکم ہے کیونکہ اصلی معنی مملوک کے مثل میں اور مجازی معنی عاریت کے درجہ میں ہیں، و فیہ تفصیل فی نور الانوار الملائجیون ر،

سبق نمبر ۱۔ وَلِهَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ أَنَّ عَرَبِيًّا لَا وِلَاءَ عَلَيْهِ أَوْصَى بِثَلَاثِ مَالِهِ لِمَوْلَايِهِ، وَلَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِي مَرْدُودًا إِلَى الْوَرِثَةِ وَلَا يَكُونُ لِمَوْلَايِ مَوْلَاهُ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ أُرِيدَتْ بِهَذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ۔

ترجمہ :- اور اسی وجہ سے محمدؐ نے جامع کبیر میں کہا ہے کہ اگر کوئی عربی جس پر دلا رہا نہ ہو اپنے تہائی مال کی اپنے موالی کے لئے وصیت کرے اور اس کا ایک معتق ہے تو وہ نصف کا مستحق ہو گا نصف ذاتی دوسرے وارثین کی جانب رد کر دیا جائیگا اور موصی کے معتق کے معتق کے لئے نہ ہو گا اس لئے کہ اس لفظ سے حقیقت مراد لیگئی تو مجاز باطل ہو گیا۔

تفسیر :- جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حقیقت و مجاز کا ایک جگہ پر اجتماع نہیں ہو سکتا تو اب سنئے لفظ موالی مشترک ہے معتق اور معتق کے درمیان اور ان دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے اور معتق کا معتق اور معتق کا معتق اس



کے مجازی معنی ہیں، اب سنئے ایک ایسا شخص ہے جو پہلے سے آزاد چلا آ رہا ہے اس نے وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث میرے موالی کو دیدینا، اور یہاں یہ بات متعین ہے کہ موالی کے معنی معتق کے نہیں ہیں کیونکہ وہ کبھی مع اپنے آباء اجداد کے غلام رہا ہی نہیں بلکہ معنی یہاں معتق کے ہیں اور اس کا صرف ایک ہی معتق ہے اور معتق کے معنی کمی ہیں لیکن چونکہ جب اس لفظ سے حقیقت مراد لے لی گئی تو اب مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے لہذا ثلث مال کا نصف اس ایک معتق کو دے کر باقی وارثین کو دیدیا جائیگا۔ سوال، جب موالی استعمال کیا گیا ہے جو جمع کا صیغہ ہے تو ایک معتق کو نصف کیوں علا بلکہ ثلث کا ثلث ملنا چاہئے تھا؟ کیونکہ جمع کا اقل فرد تین ہیں۔ جواب، میراث اور وصیت کے باب میں دو کو جمع کا حکم حاصل ہے تو ایک کو جمع کا نصف قرار دیکر اس کو آدھا دیا گیا ہے ولاء کیا چیز ہے؟

جواب، غلام کے مال میں جو آزاد کرنے والے کا حق ہوتا ہے غلام کے مرنے کے بعد وہ ولا رکھتا ہے، اس عبارت میں مصنف کا کیا مطلب ہے؟ یعنی کہنے والا کوئی عربی شخص ہے جس پر کبھی رقیب طاری نہیں ہوتی تو پھر نہ کوئی اس کا معتق ہوگا اور نہ کسی کا اسکے مال میں ولا ہوگا، یہ عبارت لانے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہاں پر موالی معتق کے معنی میں ہے

وَأَمَّا عَنْهُمْ الْإِيمَانُ فِيمَا إِذَا اسْتَأْمَنُوا عَلَىٰ آبَائِهِمْ وَمَوَالِيهِمْ وَلَٰئِنْ اسْمُ الْإِبْنَاءِ وَالْمَوَالِي ظَاهِرًا
يَتَنَاولُ الْفُرُوعَ لَكِنْ بَطْلُ الْعَمَلِ بِهِ لِنَقْدِمُ الْحَقِيقَةَ فَقِي مَجْرَدًا لَّاسَوْ شَبَهَةً فِي حَقِّ الدَّمِ وَصَارَ
كَالِإِشَارَةِ إِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرُ إِلَىٰ نَفْسِهِ يَثْبُتُ بِهَا الْإِيمَانُ لَصُورَةِ الْمَسَالِمَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ ذَلِكَ
حَقِيقَةً

ترجمہ :- اور عام ہوگا امان انکو (معتق کے معتق اور پوتوں کو) اس صورت میں جب کہ اہل حرب امان طلب کریں اپنے بیٹوں اور اپنے موالی پر اس لئے کہ لفظ ابنا اور موالی ظاہری اعتبار سے فروع کو شامل ہے لیکن اس پر تناوُل ظاہری پر عمل باطل ہو گیا حقیقت کے مقدم ہونے کی وجہ سے تو باقی رہا محض لفظ شہبہ منکر حفاظت دم کے سلسلہ میں اور ہو گیا یہ مثل اشارہ کے جب کہ بلائے وہ اپنی جانب اشارہ سے کافر کو تو اشارہ سے امان ثابت ہو جائے گا مصالحت کی صورت کی وجہ سے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے اشارہ مصالحت نہیں ہے۔

تفسیر :- یہ ایک اعتراض مقدّر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے تو فرمایا ہے کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع محال ہے حالانکہ مثال مذکور میں حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے حرمیوں میں سے کوئی ہمارے امام سے ان الفاظ کے ساتھ امان طلب کرتا ہے آمِنُوا عَلٰی اَبْنَانَا وَمَوَالِنَا یعنی ہم کو ہمارے بیٹوں اور موالی پر امن دیدو اور یہ معلوم ہے کہ ابن کے حقیقی معنی بیٹے کے ہیں اور پوتوں وغیرہ اسکے مجازی معنی ہیں اور موالی کے حقیقی معنی معتق اور مجازی معنی معتق کے ہیں تو آپ کے اصول کے مطابق امان صرف بیٹوں کو اور آزاد کردہ غلاموں کو ملنا چاہئے پوتوں کو اور معتق کے معتق کو نہ ملنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دونوں کو امان ملے گا؟



تو یہاں سے مصنف نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ موالی اور انبار باعتبار تناول ظاہری فردوع کو شامل ہے لیکن حقیقت و مجاز کے اجتماع کا مسئلہ آکھڑا ہوا اور ہم مجبور ہو گئے کہ اس تناول ظاہری پر عمل نہ کریں کیوں کہ جب معنی تحقیقی مراد لے لئے گئے تو مجاز کی گنجائش نہیں رہی۔

مگر کیا کریں ایک اور مجبوری اگر کھڑی ہو گئی کہ اس تناول ظاہری کی وجہ سے ایک شبہ تو برقرار ہے اور شبہ بھی حفاظت دم اور حفاظت جان کے سلسلہ میں ہے جہاں شبہ کا اعتبار کر لیا جاتا ہے اس وجہ سے ہم نے مجبوراً یہاں امان کو عام کر لیا ہے اور متق کے معنی اور پوتے کو امان کے اندر داخل مانا ہے اس کی مثال بعینہ ایسی ہے کہ جب امام قلعہ کے اندر سے اشارہ سے کسی کا فرو بلائے تو اگرچہ اشارہ کچھ مصالحت اور امان دینا نہیں ہے اس کے باوجود شبہ کی وجہ سے اس صورت میں اس اشارہ کو امان شمار کیا جاتا ہے۔

وَأَنَّا تَرَكْنَا فِي الْأَسْتِمَانِ عَلَى الْأَبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ اعْتِبَارَ الصُّورَةِ فِي الْأَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لَأَنَّا اعْتَبَرْنَا الصُّورَةَ لثَبُوتِ الْحُكْمِ فِي مَحَلِّ آخَرٍ يَكُونُ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ وَذَلِكَ إِسَّا يَلْتَقِي بِالْفُرُوعِ دُونَ الْأَصُولِ

ترجمہ :- اور چھوڑ دیا آباء اور امہات پر امان لینے کے سلسلہ میں صورت کے اعتبار کو اجداد اور جدات کے اندر اس لئے کہ صورت کا اعتبار ثبوت حکم کے لئے دوسرے محل میں تبعیت کے طریقہ پر ہوتا ہے اور یہ (اعتبار طریق تبعیت) فردوع کے لائق نہیں ہے نہ کہ اصول کے۔

تشریح :- سابق جواب پر پھر اشکال ہو اگر جب آپ نے حفاظت دم کے اندر تناول ظاہری کا اعتبار کرتے ہوئے پوتوں اور متق کے معنی کو امان میں داخل کیا ہے تو جب کوئی اپنی امہات اور آباء پر امان طلب کرے تو اس تناول ظاہری کا حفاظت دم کے اندر اعتبار کرتے ہوئے اجداد اور جدات کو بھی امان میں داخل کرنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دادا اور دادی وغیرہ کے لئے امان ثابت نہ ہو گا ایسا کیوں ہے؟ تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ تبعیت کی وجہ سے کیا گیا تھا اور یہاں تبعیت کا مسئلہ نہیں ہے۔

اس لئے کہ پوتوں اور متق کے معنی کو تابع قرار دینا صحیح ہے کیونکہ فردوع میں اور دادا اور دادی وغیرہ کو تابع قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ یہ اصول میں داخل ہیں خلاصہ کلام پہلے مسئلہ میں تبعیت کی بنیاد پر ایسا کیا گیا تھا اور تبعیت دوسرے مسئلہ میں نہیں ہے کیونکہ تبعیت فردوع کے لائق ہے اصول کے لائق نہیں ہے۔

سبق نمبر ۱۱ فَاِنَّ قَبْلَ قَدْ قَالُوا فَمِنْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فَلَانٍ اِنْ يَضَعُ عَلَى الْمَلِكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْاَحَارَةِ جَمِيعًا وَيَخْتِ اِذَا دَخَلَ هَارَا كَبَا اَوْ سَا شِيَا وَكَذَلِكَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَحُمَّدٌ فِيمَا قَالَ لِلْمُهَلِّ اَنْ اَصُومَ رَجَبًا وَنَوِيَّ بِهِ الْيَمِينَ



كان نذراً وبيئاً وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز قلنا وضع القدم صار مجازاً عن الدخول وإضافة الدار إليها نسبة السكنى فاعتبر عموم المجاز

ترجمہ :- پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فقہار نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا کہ یہ قسم ملک اور عاریت اور اجارہ سب پر واقع ہوتی ہے اور وہ حانت ہو جائیگا جب کہ گھر میں داخل ہو سوار ہو کر یا پیدل اور ایسے ہی فرمایا ہے ابو حنیفہ اور محمد نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اگر کے لئے میرے اوپر ضروری ہے کہ میں رجب کا روزہ رکھوں اور وہ اس سے یمن کی نیت کرے تو یہ نذر اور یمن ہوگی اور اس کے اندر حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا ہے تو ہم کہیں گے کہ قدم رکھنا دخول سے مجاز ہو گیا (عرف کے حکم سے) اور دار کی اضافہ اس سے سکنتی کی نسبت مراد لی جاتی ہے تو عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا۔

تشریح :- جناب والا آپ کہتے آرہے ہیں کہ لفظ سے بیک وقت اسکے حقیقی اور مجازی معنی کو مراد لینا جائز نہیں حالانکہ آپ کا عمل اس کے خلاف ہے؟ کہاں؟ سنئے ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ زید کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ ننگا پیر زید کے گھر میں رکھے اور مجازی معنی یہ ہیں کہ جو ناپہنکر یا سوار ہو کر زید کے گھر میں جائے حالانکہ آپ کہتے ہیں جس طرح بھی زید کے گھر میں داخل ہوگا ہر صورت حانت ہو جائیگا اور یہی حقیقت مجاز کا اجتماع ہے نیز زید کے گھر کے حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ بیکام ملک ہو اور مجازی معنی یہ ہے کہ وہ اس میں عاریت پر یا گریہ پر رہنا ہو، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ مملوک ہو یا عاریت یا اجارہ پر ہو ہر صورت جب وہ زید کے گھر میں داخل ہوگا تو حانت ہو جائے گا یہ بھی حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے۔

نیز ایک شخص کہتا ہے اللہ علیٰ ان اصوم رجلاً، اس کلام کے حقیقی معنی نذر کے ہیں اور مجازی معنی یمن کے ہیں مگر حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ جب کہنے والے نے اس قول سے یمن کی نیت کی تو نذر و یمن دونوں ہوں گی اور یہ کھلا ہو حقیقت اور مجاز کا اجتماع ہے؟

جواب حضورؐ میں، ہم نے یہاں پر حقیقی اور مجازی دونوں معنی کا ارادہ نہیں کیا بلکہ بطریق عموم مجاز وضع القدم سے دخول مراد لیا گیا جو کہ عرف کا تقاضا ہے اور زید کے گھر سے سکنتی کی نسبت مراد لی یعنی جس میں زید رہتا ہو خواہ وہ مملوک یا عاریت یا گریہ پر ہو ہمارے نزدیک عموم مجاز جائز ہے لہذا پھر ہم پر اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

سوال ! آپ کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر زید اس کے اندر رہتا ہو اور اس کا مملوک ہو اور وہ زید کے مکان میں داخل ہو تو بھی حانت ہو جائیگا حالانکہ یہاں سکنتی کی نسبت بھی نہیں ہے؟

جواب ! سکنتی سے عام مراد ہے تحقیق ہو یا تقدیری اور اس صورت میں سکنتی تقدیراً موجود ہے ملا اشکال فیہ۔

سوال ! نذر اور یمن میں کیا فرق ہے؟

جواب ! نذر کے اندر نذر کہ پورا کرنا ضروری ہے اور اگر نہ کرے تو اس کی قضاء ضروری ہے کفارہ واجب



نہیں اور ہمیں کا حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کیا جائے اور اگر پوری نہ کر سکا تو قضاء واجب نہیں بلکہ کفارہ واجب ہے۔

سوال ! اس کی کیا دلیل ہے کہ اس کے حقیقی معنی نذر کے ہیں اور مجازی معنی یمن کے ہیں ؟

جواب ! حقیقت بغیر نیت کے ثابت ہوتی ہے اور اس کلام سے بغیر نیت کے نذر منعقد ہوتی ہے اور یمن نیت پر موقوف ہے اور نیت اور قرب سے موقوف ہونا مجاز کی علامت ہے۔

سوال ! رجبا سے تو بغیر یمن رجب مراد ہے تو پھر اس کا فوات مسکن پر ہوگا ؟

جواب ! جی ہاں، اگر اس کو رجبا پر صا جائے تو یہ منصرف ہوگا اور غیر یمن رجب مراد ہوگا تو پھر فوات بوقت موت متحقق ہوگا تو اس پر بوقت موت فدیہ اور کفارہ کی وصیت ضروری ہوگی اور فخر الاسلام نے اس کو رجب بغیر یمن کے ذکر کیا ہے اس وقت اس سے اس سال کا رجب مراد ہوگا اور یہ عدل اور علین کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا تو اس صورت میں فوات کی بوقت اس قضاء اور کفارہ واجب ہوگا۔

سوال ! کیا آپ اس کی کوئی نظیر پیش کر سکتے ہیں ؟ جی ہاں سنئے۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا لَوْ قَالَ عَبْدٌ لَحَرَّ يَوْمٌ يَقْدُمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ لَيْلًا وَنَهَارًا عَتَقَ لَانَ الْيَوْمَ مَتَى قَرِنَ
بِفَعْلٍ لَا يَتَدَحَّلُ عَلَى مَطْلُوقِ الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ۔

ترجمہ :- اور یہ نظیر اس کی ہے اگر کہا (آقار نے) اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں صاحب آئیگا پس وہ آیارات میں تو غلام آزاد ہو جائیگا اس لئے کہ لفظ یوم جبکہ فعل غیر متمد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے پھر وقت اس کے اندر رات اور دن داخل ہو جاتے ہیں۔

تشریح :- اپنے نظیر مانگی تھی یہ ہے اس کی نظیر کہ ایک شخص نے کہا جس دن فلاں شخص آئیگا میرا غلام آزاد ہے اب وہ شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں بہر صورت غلام آزاد ہو جائیگا حالانکہ یوم کے حقیقی معنی دن کے ہیں اور مجازی معنی رات کے ہیں تو یہاں بھی ہم کہیں گے کہ یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے یعنی یوم سے مطلق وقت مراد لیا گیا ہے پھر اس کا اصول یہ ہے کہ جب لفظ یوم فعل غیر متمد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے۔ اور یہاں قدم فعل غیر متمد ہے جس کی حد بندی نہیں ہو سکتی، پھر یہاں علامہ کا اس میں اختلاف ہے کہ یوم کے مضاف الیہ کا اعتبار ہوگا، یا عامل کا، جمہور محققین نے مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا بلکہ عامل کا اعتبار کیا ہے۔

وَأَمَّا سُئِلَ النَّذْرُ فَلَيْسَ بِمَجْمَعٍ الْيَضَابِلِ هُوَ نَذْرٌ بِصِغْتِهِ يَمِينٌ بِوُجْهِهِ وَهُوَ الْإِيجَابُ لَأَنَّ
إِيجَابَ الْمَبَاحِ يَصْلُحُ يَمِينًا كَتَحْرِيمِ الْمَبَاحِ وَهَذَا كَشَرَاءِ الْقَرِيبِ فَإِنَّهُ تَمَلَّكَ بِصِغْتِهِ تَحْرِيمٌ
بِوُجْهِهِ



ترجمہ :- اور بہر حال نذر کا مسئلہ بھی جمع نہیں ہے (حقیقت اور مجاز کے درمیان) بلکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اپنے حکم کے اعتبار سے عین ہے اور وہ واجب کرنا ہے اس لئے کہ مباح کو واجب کرنا عین کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہے جیسے قریب کو خریدنا پس یہ شرار اپنے صیغہ کے اعتبار سے ٹھک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے تحریر ہے ۔

تشریح :- نذر والے مسئلہ میں بھی حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ نذر اس صیغہ سے ثابت ہوتی ہے اور عین اس کے حکم سے کیونکہ اس کے اندر رجب کے روزہ کو جو مباح ہے اپنے اوپر واجب کیا گیا ہے، اور مباح کو واجب کرنا ایسے ہی عین ہے جیسے کہ مباح کو حرام کرنا فرمان باری قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَيْمَانِكُمْ اس پر دل ہے، تو یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں بلکہ صیغہ اور اس کے حکم پر عمل کرنا ہے، کیا اس کی کوئی مثال پیش کی جاسکتی ہے ؟

جی ہاں، اگر کوئی شخص مثلاً اپنے بیٹے کو خریدے تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو جائیگا حالانکہ شرار ٹھک کیلئے ہوتی ہے تو گویا کہ شرار اپنے صیغہ کے اعتبار سے ٹھک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے عین و تحریر ہے ۔

سوال :- اگر عین کو صیغہ نذر کا موجب و حکم قرار دیں گے تو پھر تو بغیر نیت کے عین ایسے ہی ثابت ہونی چاہئے جیسے شرار سے بغیر نیت کے تحریر ثابت ہوتی ہے ؟

جواب :- بعض حضرات نے تو یہ جواب دیا ہے کہ یہ حقیقت مجبورہ کی قبیل سے ہے اس لئے اس سے اس میں نیت کی ضرورت پیش آتی ہے ۔ اور شمس الامراء نے یہ جواب دیا ہے کہ شرر، واللہ کے معنی میں ہے جو عین کا صیغہ ہے اور علی صیغہ نذر ہے تو ہم نے ایک ہی لفظ سے عین و نذر کو مراد نہیں لیا بلکہ الگ الگ کلموں سے مراد لیا ہے اور اس میں کچھ قباحت نہیں ہے فی ما فیہ تنظر

سبق نمبر ۱۲

وَمِنْ حُكْمِ هَذَا الْبَابِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيقَةِ مَتَى امْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لَا الْمُسْتَعَارُ لَا يَزِيحُ الْأَصْلَ فَإِنْ كَانَتْ الْحَقِيقَةُ مُتَعَذِّرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ النَّخْلَةِ أَوْ مُجْبُورَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ صَبْرًا إِلَى الْمَجَازِ

ترجمہ :- اور اس باب کا حکم یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز ساقط ہو جائیگا اسلئے کہ مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہو سکتا پس اگر حقیقت متعذر ہو جیسے جبکہ قسم کھانی کہ اس تجھ کو بے درخت سے نہیں کھائیگا یا حقیقت مجبورہ ہو جیسے جبکہ قسم کھانی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھیگا، تو رجوع کیا جائیگا مجاز کی جانب ۔

تشریح :- یہاں سے مصنف حقیقت اور مجاز کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہوگا تو مجاز پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ معنی مجاز مستعار ہیں اور حقیقی معنی اصل ہیں اور مستعار اصل کا مقابل نہیں ہو سکتا، البتہ اگر حقیقت پر عمل دشوار ہو یا حقیقت کو عرف میں چھوڑ دیا گیا ہو تو دونوں صورتوں میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جاتا ہے ۔



تذکر کی مثال یہ ہے کہ اس درخت سے نہیں کھائے گا تو اس کے حقیقی معنی میں اس درخت کو کھانا اور یہ دشوار کام ہے لہذا اس کو مجاز کی جانب پھیر دیں گے اور اس کا پھیل یا پھیل نہونی صورت میں اس کی قیمت مراد ہوگی اور عرفاً مجبور کی مثال یہ ہے کہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو یہاں عرف میں حقیقی معنی متروک میں اور مجازی معنی یعنی دخول متعین میں لہذا یہی معنی یہاں مراد ہوں گے۔

وَعَلَىٰ هَذَا أَقْلُنَا أَنَّ التَّوَكُّلَ بِالْخُصُومَةِ يَنْصَرِفُ إِلَىٰ مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ مُجَوَّرَةٌ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَجْوَرِ عَادَةً إِلَّا تَرَىٰ أَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يَكْلُو هَذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَّقِدْ بزمانِ صَبَاةٍ لِأَنَّ هَجْرَ الصَّبِيِّ مُجَوَّرٌ شَرْعًا

ترجمہ :- اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا کہ توکیل بالخصوصیت مطلق جواب کی جانب منصرف ہوگی اس لئے کہ حقیقت شرعاً مجبور ہے اور جو چیز شرعاً مجبور ہو وہ عادتاً مجبور کے درجہ میں ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جس نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولے گا تو یہ قسم اسکے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی اس لئے کہ بچہ سے ترک تعلق شرعاً مجبور ہے تشریح :- ابھی بتایا گیا تھا کہ جب حقیقت مجبور ہو تو مجاز مراد دیا جائیگا اور ادھر اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز شرعاً مجبور ہو اس کا درجہ وہ ہے جو مجبور عرفی کا ہے لہذا مجبور شرعی کو چھوڑ کر مجاز کی جانب پھیرنا ضروری ہوگا اس کی مصنف نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱۔ زید نے خالد پر کچھ دعویٰ کیا خالد نے قاضی کی عدالت میں جواب دہی کے لئے بکر کو اپنا وکیل بنایا جس کو مصنف نے توکیل بالخصوصیت سے تعبیر کیا ہے تو توکیل بالخصوصیت کے حقیقی معنی یہ ہے کہ بکر ہر وقت خالد کی حمایت کرے خواہ غلط ہو یا صحیح اور خالد کے اوپر اقرار کچھ نہ کرے بلکہ صرف انکار کرے حالانکہ یہ شرعاً ممنوع اور مجبور ہے لہذا اس توکیل کو مطلق جواب کی جانب پھیر دیا جائیگا یعنی مجازی معنی مراد ہوں گے اور وہ خالد کے اوپر اقرار کرے تو جائز ہوگا ۲۔ کسی نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولوں گا تو اگر بڑا ہونے کے بعد بھی اس سے بولا تو حانت ہو جائیگا اس لئے کہ ہم نے یہاں بچپن کو بچپن کے ساتھ تک مقید نہیں کیا بلکہ اس کی ذات مراد لی ہے خواہ وہ بچہ رہے یا جوان و بوڑھا کیونکہ بچے سے نہ بولنا شرعاً مجبور ہے اس کو مجبور عرفی کا درجہ دیتے ہوئے مجازی معنی مراد لئے گئے یعنی اس کی ذات لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ نہ الصبی بولا ہو ورنہ بیٹائی صورت میں یہ بچپن کے ساتھ مقید ہوگی ولتفصیل مقام آخر۔

فَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ لَهُ حَقِيقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ وَمَجَازٌ مُتَعَارَفٌ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْخُطَةِ أَوَّلًا لِشُرْبِ مِنْ هَذِهِ الْفُلَاتِ فَهَذَا فِي حَيْفَةِ الْعَمَلِ بِالْحَقِيقَةِ أَوَّلَىٰ وَعِنْدَ هَذَا الْعَمَلِ بِعُمُومِ الْمَجَازِ أَوَّلَىٰ



ترجمہ :- پس اگر ہو لفظ کہ اس کے لئے مستقل حقیقت ہو اور مجاز متعارف ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس گہیوں سے نہیں کھائیگا یا اس فرات سے نہیں پئے گا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

تشریح :- یہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ لفظ کی حقیقت بھی مستقل ہے اور اس کے لئے مجاز متعارف بھی ہے تو امام ابو حنیفہؒ حقیقت کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر عمل کر لے کو اولیٰ و افضل قرار دیتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ و افضل ہے اس کی بھی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں مگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گہیوں سے نہیں کھائیگا تو چونکہ گہیوں کھانے کا رواج ہے بھونکر یا بال کر تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھونکر یا بال کر اگر گہیوں کو کھایا تو حائث ہو جائیگا اور اگر اس کی روٹی کھائی تو حائث نہ ہوگا کیونکہ حقیقت مستقل ہے تو اسی پر عمل ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل ہوگا اور بہر صورت حائث ہوگا البتہ اس کا ستو کھانے کی صورت میں حائث نہ ہوگا کیونکہ ستودوسری نوع ہوگئی مگر ہر فرات سے پانی نہیں پئے گا تو نہر سے منہ لگا کر پینا مردج سے جیسے درہاتیوں کی عادت ہے بہر حال حقیقت مستقل ہے تو اسی پر عمل ہوگا لہذا اگر منہ لگا کر پی لیا تو حائث ہوگا اور اگر گلاس وغیرہ میں لے کر پیا تو حائث نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت حائث ہوگا کیونکہ انہوں نے اس کو متعارف پر محمول کیا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف کیوں ہے تو اس کے لئے دوسری اصل ہے اس میں اختلاف کی وجہ سے یہ اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔

سبق نمبر ۱۳
وَهَذَا يُرْجَعُ إِلَى أَوَّلِ وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلْفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ حَتَّى صَحَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بِهِ عِنْدَهُ وَإِنْ لَمْ يَنْعَقِدْ لِالْمَجَازِ الْحَقِيقَةُ كَمَا فِي قَوْلِهِ لَعِبْدَهُ وَهُوَ الْكَبْرُ سِنًا مِنْهُ هَذَا ابْنُ أَبِي فَاغْنَبَرًا لَرُجْحَانٍ فِي التَّكَلُّمِ فَصَارَتْ الْحَقِيقَةُ أَوَّلَى وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلْفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ وَفِي الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رُجْحَانٌ لِسَعَالِهِ عَلَى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ فَصَارَ أَوَّلَى

ترجمہ :- اور یہ اختلاف لوٹتا ہے ایک دوسری اصل کی جانب اور وہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام سے استعارہ صحیح ہے اگرچہ کلام اثبات حقیقت کیلئے منعقد نہوا ہو جیسا کہ آثار کے اس قول میں اپنے غلام سے حالانکہ وہ عمر میں اس سے بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو ابو حنیفہؒ نے تکلم کے اندر رجحان کا اعتبار کیا ہے تو حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار مجاز کو ترجیح ہے مجاز کے مشق ہونے کی وجہ سے حقیقت کے حکم پر تو مجاز اولیٰ ہو گیا۔

تشریح :- یہ مسئلہ کافی بسط چاہتا ہے اس لئے اولاً پانچ باتیں عرض کرتا ہوں مگر یہ بات سب کے نزدیک



مسلم ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے کیونکہ مجاز اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ حقیقت فوت ہو جائے خواہ متعذر ہونے کی وجہ سے ہو یا مجبور ہونے کی وجہ سے۔ ۱۔ جس طرح ابوت و بنوت امور اضافیہ میں ہے میں کہ ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر نہیں ہو سکے گا اسی طرح اصل اور فرع بھی امور اضافیہ میں سے ہیں تو یہاں بھی حسب قاعدہ ایک کے تصور و تعقل کے لئے۔۔۔۔۔ دوسرے کا تصور و تعقل ضروری ہو گا لہذا یہ بات ضروری ہے کہ حقیقت متصوراً اصل ہو اگرچہ کسی عارض کیوجہ سے نہ پائی جاسکے یہ بات بھی متفق علیہ ہے۔ ۲۔ جس طرح افراد و ترکیب الفاظ کی صفات ہیں اسی طرح حقیقت و مجاز لفظ کے اوصاف ہیں نہ کہ معنی کے یہ بات بھی متفق علیہ ہے۔ ۳۔ اختلاف اس میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس چیز میں ہے اس میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مجاز تنکیم کے اندر حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے، مثلاً ایک شخص کے بارے میں کسی نے کہا ہذا اسد یہ شیر ہے تو کلام بولا جاتا ہے اس درندہ کے لئے جس کو شیر کہتے ہیں جسکی بہادری ضرب الثقل ہے اور اس شخص نے اس کلام کو شیر کیلئے بولنے کے بجائے اس آدمی کے بارے میں بول دیا ہذا اسد، اس میں یہ ضروری ہے کہ اس شخص میں شجاعت و بہادری کے اثبات کی جانب بھی التفات اور توجہ ہو تو یہ مطلب ہو انکس کے اندر خلیفہ ہو نیکا یعنی لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے کے بجائے غیر موضوع لہ کیلئے اس کو بولا جائے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے یہاں حقیقت کا حکم و وصف شجاعت ہے اور اس وصف کو اس شخص کے لئے ثابت کیا جانا ضروری ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اصل اعتبار معنی اور حکم کا ہو اگر تاہم نفس عبارت مقصود نہیں ہوتی لہذا مجاز کو حقیقت کا اس چیز کے اندر خلیفہ بنانا چاہئے کہ جو مقصود و مطلوب ہے اور وہ حکم ہے اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات مسلم ہے کہ باجماع اہل لغت حقیقت و مجاز الفاظ کی جنس سے ہیں تو مجاز کو لفظ حقیقت کا خلیفہ قرار دینا چاہئے لہذا صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ حقیقت کا حکم ممکن الوجود ہو کیونکہ اصل اور فرع دونوں اضافی چیزیں ہیں تو حکم اصل کے غیر متصور ہونے کی صورت میں مجاز کا تحقق نہ ہو سکے گا بلکہ کلام لغو قرار دیا جائیگا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مجاز لفظ حقیقت کا خلیفہ ہے تو لفظ حقیقت کا متصور الوجود ہونا کافی ہے خواہ حکم ممکن ہو یا نہ ہو لہذا حکم کے غیر ممکن الوجود ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز خلیفہ ہو گا اور مجازی معنی درست ہوں گے۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہو گئیں تو اب سنئے ایک لڑکا ہے پندرہ سال کا اور اس کا ایک غلام ہے ساٹھ سال کا تو پندرہ سالہ لڑکے کا بیٹا ساٹھ سالہ بوڑھا ہو یہ متمتع اور محال ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ لازم و ملزوم کا علاقہ ہے جو اصولی کے نزدیک اتصال ذاتی اور صوری کے اندر داخل ہے یعنی لازم بول کر ملزوم اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا شائع ذائع ہے تو بہر حال اس پندرہ سالہ لڑکے نے کہا اپنے بوڑھے غلام کے بارے میں کہ ہذا ابنی یعنی یہ میرا بیٹا ہے اور یہ بات متمتع اور محال ہے کہ وہ اس کا بیٹا ہو اور یہ بھی مسلم امر ہے کہ بیٹے کے لئے حریت لازم ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کا مالک ہو جائے تو فوراً آزاد ہو جائیگا اسی کو میں نے کہا کہ بنوت کیلئے

حریت لازم ہے تو اس لڑکے نے ملزوم (ابن) بولا اور لازم (مر) مراد لیا لہذا اس قول سے یہ غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ خدا اپنی کہنا اپنے لفظ و تکلم کے اعتبار سے متصور الاصل ہے کلام بالکل صحیح ہے مبتدا اور خبر درست میں اور باعتبار لفظ و حکم کوئی مانع عقلی موجود نہیں لہذا یوں کہا جائے گا کہ یہ کلام جو باعتبار حقیقت اپنے لڑکے کے واسطے بولا جاتا ہے اس نے بجائے لڑکے کے اپنے غلام کے واسطے بولا اور اس کے لازمی معنی مراد لئے اور لفظ حقیقت متصور الاصل ہے لہذا غلام آزاد ہو گا یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے اور صاحبین چونکہ مجاز کو حقیقت کا خلیفہ حکم کے اندر مانے میں اور پھر اصل (حکم) کا متصور الوجود ممکن الوجود ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ اصل ثابت نہیں بلکہ محال ہے لہذا پھر اس کلام کو لغو شمار کیا جائیگا اور غلام آزاد نہ ہو گا۔

سوال: اگر آقائے اپنے غلام سے کہا استغثک قبل ان اخلق، تو پھر بھی غلام آزاد ہونا چاہئے اس لئے کہ نحوی اعتبار سے یہ کلام درست ہے؟ جواب: اول تو یہاں مجاز کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ اس نے تو اتفاق بولا ہے اور لازمی معنی مراد لے رہا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں بذات خود امتناع کلام کے اندر موجود ہے کیونکہ قبل الخلق اتفاق محال ہے اور وہاں امتناع خارج سے آیا تھا کلام کے اندر کوئی امتناع نہیں تھا لہذا اعتراض بیجا ہے۔ سوال: اس اصل پر اس مسئلہ کی بنیاد کیسے ہے؟ جواب: جب حقیقت کا تکلم کیا گیا ہے اور وہ مستعمل بھی ہے اور مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم کے اندر ہے تو پھر حقیقت کے تکلم اور اسکے استعمال کے ساتھ ساتھ مجاز کی جانب کیسے پھر سکتے ہیں اس لئے امام صاحب نے فرمایا کہ حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہو گا اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار سے مجاز کو حقیقت پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ مجاز کے اندر حقیقت کا حکم بھی موجود ہے نیز مجاز متعارف غالب الاستعمال ہے لہذا انہوں نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہو گا۔

در مختار مع الشامی ص ۳۶ پر ہذا اپنی کے بارے میں غلام کی حریت کا حکم بیان کیا ہے نیز شامی ص ۹۲ لایا کل من ہذہ المخطئۃ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر چہ کھانیکا تو حانت ہو گا ورنہ نہیں اور اس پر بسط سے کلام کیا ہے مسلم الثبوت ص ۵۵ پر اس کو بیان کر کے اقول کہہ کر بیان کیا گیا ہے مناسب یہ ہے کہ یہ اختلاف وہاں پر ہے جبکہ مدار عرف پر ہو کیونکہ فقہار نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس نے کسی آدمی کا گوشت کھایا تو حانت نہ ہو گا کیونکہ عرفا یہاں غیر انسان کا گوشت مراد ہے اور اس مسئلہ میں بہت قبل و قال ہے اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں محل نہیں ہے

ثُمَّ جُمِلَتْ مَا تَرَكْتُ بِهِ الْحَقِيقَةُ خَمْسَةً قَدْ تَرَكْتُ بَدَلًا لِّمَحَلِّ الْكَلَامِ وَبَدَلًا لِّلْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا وَبَدَلًا لِّمَعْنَى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي سَبِيحِ النُّظْمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا وَبَدَلًا لِّلِالْفِعْلِ فِي نَفْسِهِ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَالْحَقُّ السَّمْلُ لَمْ يُجْنَثْ وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَالْكَهْمُ فَالْحَقُّ الْعَيْنُ لَمْ يُجْنَثْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِقُصُورِ فِي الْمَعْنَى الْمَطْلُوبِ فِي الْأَوَّلِ وَزِيَادَةِ فِي الثَّانِي

ترجمہ :- پھر تمام وہ قرآن جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے پانچ ہیں کبھی حقیقت چھوڑ دیتا ہے محل کلام کی دلالت کیوجہ سے اور عادت کی دلالت کیوجہ سے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور ایسے معنی کی دلالت کیوجہ سے جو متکلم کی جانب راجع ہیں جیسا کہ ہمیں فور میں اور سیاق نظم کی دلالت کیوجہ سے جیسے اللہ کے اس فرمان میں اور جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے کفر کرے ہم نے ظالمین کیلئے جہنم تیار کر رکھی ہے اور لفظ کی ذاتی دلالت کیوجہ جیسا کہ اس نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا پس اس نے پھلی کا گوشت کھالیا تو حانت ہو گا اور ایسے ہی جبکہ اس نے قسم کھائی کہ میوہ نہیں کھائیگا پس اس نے انور کھالیا تو حانت ہو گا ابو حنیفہ کے نزدیک اول کے اندر معنی مطلوب میں کمی کیوجہ سے اور ثانی کے اندر زیادتی کی وجہ سے ۔

تشریح :- جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ کچھ مقامات ایسے ہیں جہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے تو اب ضرورت پیش آئی کہ وہ مقامات و قرآن سامنے آجائیں جہاں اور جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے تو انکے بارے میں مصنف نے فرمایا کہ وہ بکلم استقرار پانچ ہیں محل کلام کی دلالت ، یعنی کلام ایسا ہے کہ وہ وہاں پر محل اس بات کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا کہ وہاں حقیقی معنی مراد لئے جاسکیں تو وہاں پر مجازی معنی مراد ہونگے جیسے فرمان باری ہے لاَ اِستَویٰ والبعیر ، تو اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اندھا اور بینا دونوں کے اندر مساوات نہیں ہوتی جیسے فرمان باری ہے لاَ اِستَویٰ اصْصَبُ النَّارُ وَ اصْصَبُ الْجَنَّةِ اہل جہنم اور جنت کے درمیان مساوات کی نفی کی گئی ہے حالانکہ اندھے اور بینا کے اندر جہنمی اور دوزخی کے اندر بہت سی صفات میں مساوات ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو مجاز پر محمول کیا جائیگا یعنی بعض صفات میں عدم مساوات مراد ہے یعنی نفرت و کامیابی کے اندر دونوں کے درمیان مساوات نہیں ہے اور جیسے حدیث میں ہے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ کہ بغیر نیت کے عمل نہیں ہوتا اور یہ اسکے حقیقی معنی تھے حالانکہ اکثر کام بغیر نیت کے ہو جاتے ہیں تو اس کو مجاز پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کے ثواب کا مدار نیت پر موقوف ہے و فیہ تفصیل فی نور الانوار ص ۱۱۱ ۲ دلالت عادت کیوجہ حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے وضع القدم کے مسئلہ میں گذرا ہے ، ۳ ایسے معنی کی دلالت کیوجہ سے بھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جو متکلم کی جانب راجع ہوں جیسے یمن فور کے اندر ہونا ہے جیسے عورت نے اپنے میکہ جانے کا ارادہ کیا اس پر شوہر نے کہا ان خرجت فانك طالق عورت تھوڑی دیر کی یہاں تک کہ شوہر کا جوش و غصہ دور ہو گیا پھر وہ نکلی تو طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ متکلم کے اندر ایک معنی کے پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام مجازاً اس پر دال ہے کہ پہلی مرتبہ کا نکلا شوہر کی مراد تھا یمن فور کو بیان کرنے میں امام ابو حنیفہ متفرد ہیں و تفصیل فی البدایہ ۴ سیاق کلام کی دلالت سے بھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے فرمان باری ہے شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ اَنَا اَعْتَدُ لِلظَّالِمِينَ نَارًا ، فلیکفر کے حقیقی معنی وجوب کفر کے ہیں مگر اس کو مجازاً دیکھی پر محمول کر لیا گیا ، سیاق اس قرینہ لفظی کو کہتے ہیں جو مؤخر ہو اور سباق اس قرینہ کو کہتے ہیں جو مقدم ہو مگر یہاں مطلقاً کلام کو بیان کرنے کا ڈھنگ اور اسلوب مراد ہے جس پر کوئی لفظی قرینہ دال ہو خواہ مقدم ہو یا مؤخر ، یہاں آخر کلام اس پر دال ہے کہ اس کو دھکی پر محمول کیا جائے ۵ کبھی بذات خود لفظ کی دلالت کیوجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے ، یعنی لفظ



اپنے مادہ کے حروف اور اپنے ماخذ اشتقاق کی وجہ سے کسی معنی پر دلالت کرتا ہے اور وہ معنی اس میں نہیں پائے جاتے یعنی لفظ کسی ایسے معنی کے لئے موضوع ہو جس کے اندر قوت و شدت پائی جاتی ہو تو اس کے اندر سے وہ چیز نکل جائے گی جس کے اندر وہ معنی ناقص طریقہ پر پائے جاتے ہیں اسی طرح کسی لفظ کو وضع کیا گیا ہو ایسے معنی کے لئے کہ جس کے اندر ضعف و نقص ہو تو جس کے اندر وہ ضعف و نقصان نہ ہو وہ اس سے خارج ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ لحم (گوشت) نہیں کھائے گا اور اس نے مچھلی کا گوشت کھا لیا تو وہ غاث نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کا مکاتب آزاد نہ ہوگا، اس لئے کہ لحم اتمام سے مانو ہے جس کے معنی شدت کے ہیں اور بغیر غوث کے شدت نہیں ہوتی اور فحش کے اندر غوث ہے نہیں تو مچھلی کے گوشت میں نقصان ہے تو لفظ لحم سے مچھلی خارج ہو جائے گی اور اسی طرح مملوک مکاتب کو شامل نہ ہوگا اسلئے کہ مملوک وہ ہے جو من جمیع الوجوہ مملوک ہو اپنی ذات کے اعتبار سے بھی اور قبضہ کے اعتبار سے بھی اور مکاتب قبضہ کے اعتبار سے مملوک نہیں ہے تو مکاتب کے اندر مملوکیت کے معنی کی کمی ہے اسی طرح لفظ فاکہہ وضع کیا گیا ہے اس چیز کے لئے کہ جس سے غذائیت تو حاصل نہوا البتہ اس کو تلذذ کے طریقہ پر غذا سے زیادہ کھانے کا رواج ہو تو کسی نے قسم کھائی تھی کہ لا اکل الفاکہہ اور اس نے انگور کھا لئے تو حاث نہ ہوگا کیونکہ انگور کو بطور غذا کے بھی کھایا جاتا ہے تو اس کے اندر فاکہہ کے معنی سے زیادہ معنی موجود ہیں اور وہ لفظ کے ساتھ غذائیت اور بدن کا قوام ہے تو اس کو بھی زیادتی معنی کی وجہ سے فاکہہ سے خارج کر دیا جائیگا اور یہ فقط امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے صاحبین کے نزدیک حاث ہو جائیگا۔ اس کی تفصیل ہدایہ کے اندر مذکور ہے بہر حال مچھلی کے اندر معنی مطلوب سے قصور و نقصان ہے اور انگور کے اندر معنی مطلوب سے زیادتی ہے اسی کو مصنف نے تصویر فی المعنی المطلوب فی الاول و زیادۃ فی الثانی سے تعبیر کیا ہے۔

سبق نمبر ۱۵ وَاَمَّا الصَّرِيحُ فَمِنْ قَوْلِهِ بَعَثَ وَاشْتَرَيْتُ وَوَهَبْتُ وَحُكْمُهُ تَعْلُقُ الْحُكْمَ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتَفْنَى عَنِ الْغَرِيْبَةِ لِأَنَّهُ ظَاهِرٌ لِلْخَلْقِ

ترجمہ :- اور بہر حال صریح پس جیسے اس کا قول ہے بعت اور اشتريت اور وهبت اور اس کا حکم حکم کا عین کلام کے ساتھ تعلق ہے اور کلام کا اپنے معنی کے قائم مقام ہونا یہاں تک کنیت سے بے نیازی ہوگی اس لئے کہ یہ ظاہر المراد ہے۔
تشریح :- مصنف حقیقت و مجاز کی بحث سے فارغ ہو کر اب صریح و کنایہ کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں اور چونکہ صریح کی تعریف ظاہر تھی اس لئے مصنف نے اس کو بیان نہیں فرمایا بلکہ اس کی تین مثالیں پیش کر دیں جو متن میں موجود ہیں پھر صریح کا حکم بیان کیا، کہ اس میں متکلم کی مراد اور نیت و ارادہ کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ اس میں نیت و ارادہ سے بالکل استغناء ہے اور اس کے الفاظ اس کے معنی کے قائم مقام ہیں یعنی لفظ صریح بول دیا گیا تو گویا کہ معنی ہی کو بول دیا گیا بلکہ اگر وہ اس کے معنی سے انکار کریگا تو اس کا انکار معتبر نہ ہوگا (الا ان یمنع مانع) کیونکہ صریح کے اندر حکم عین کلام کے ساتھ وابستہ ہے۔



وَحُكْمُ الْكُنَايَةِ أَنَّهُ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ لِأَنَّهُ مُسْتَرَالْمُرَادِ وَذَلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ أَنْ يَصِيرَ مُتَعَارِفًا

ترجمہ :- اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں مگر نیت کے ساتھ اسلئے کہ وہ مستر المراد بنے اور یہ مجاز کے مثل ہے متعارف ہونے سے پہلے
تشریح :- کنایہ کی تعریف بھی مصنف نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دی اور حکم کو بیان کیا کہ مجاز کا حکم یہ ہے کہ یہ بغیر نیت کے واجب العمل نہ ہوگا اور واجب العمل کیسے ہو جب کہ اس کی مراد میں استتار اور پوشیدگی اور ابہام ہے اس کے ازالہ کے لئے نیت درکار ہے یا کوئی چیز نیت کے قائم مقام ہو جائے اور کنایہ اپنی پوشیدگی کے اعتبار سے مجاز کی طرح ہے کہ جنک مجاز متعارف نہیں ہوتا وہ کنایہ شمار کیا جاتا ہے اور جب وہ متعارف ہو جائے تو صریح سمجھا جاتا ہے جیسے وضع القدم متعارف ہونے کی وجہ سے صریح ہو گیا مصنف کا یہ کلام بتا رہا ہے کہ کنایہ میں مراد کے اندر استتار ہوتا ہے۔

وَسَبَى الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَخَوَّهَا لِنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِأَنَّ الْإِبْهَامَ فِيمَا يَتَّصِلُ بِهِ وَيَعْمَلُ فِيهِ فَلِذَلِكَ شَبَّهَتْ الْكُنَايَاتِ فَسَمَّيَتْ بِذَلِكَ مَجَازًا وَلِهَذَا الْإِبْهَامُ أَخْتِجَ إِلَى النِّيَّةِ فَادْزَالِ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجِبَ الْعَمَلُ بِمُوجِبَاتِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُجْعَلَ عِبَارَةً لِحُكْمِ الصَّرِيحِ وَلِذَلِكَ جَعَلْنَاهَا بَوَائِنَ

ترجمہ :- اور نام رکھا گیا بائن اور حرام اور ان دونوں کے مثل کا کنایات طلاق مجازاً اسلئے کہ یہ معلومۃ المعانی ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ لفظ متصل ہے اور جس محل کے اندر یہ لفظ عمل کر رہا ہے پس اسی ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہو گئے پس نام رکھے گئے یہ الفاظ کنایات کے ساتھ مجازاً اور ابہام کی وجہ سے نیت کی جانب حاجت پیش آئی پس جبکہ ابہام نیت کی وجہ سے زائل ہو گیا تو ان الفاظ کے مقتضیات پر عمل واجب ہو گیا بغیر اس کے کہ اس کو صریح سے مراد قرار دیا جائے اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے ان الفاظ کو بوائن۔
تشریح :- یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدّر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کنایہ کے اندر استتار ہوتا ہے حالانکہ جو الفاظ فقہار کے یہاں باب طلاق میں کنائی کہلاتے ہیں جیسے بائن حرام وغیرہ ان سب کے معانی معلوم ہیں کہ جدا ہونا اور کاٹنا وغیرہ ہیں اور یہ الفاظ اپنے ان صریح معنی کے اندر متصل ہیں تو پھر ان کو الفاظ صریح کہنا چاہئے مگر ان کو کنایہ کہا گیا ہے کیوں؟ تو اس کا جواب دیا کہ حقیقت یہ الفاظ صریح تھے مگر ان میں استتار و ابہام مراد میں ہے اگرچہ معنی لغوی ظاہر میں یعنی جدا ہونا تو یہ معنی معلوم ہو گئے لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کس سے جدا ہے مال سے یا خاندان سے یا جمال سے یا شوہر سے تو نیت زوج کی ضرورت پیش آئی جب اس نے یہ نیت کر لی کہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہو گیا پھر یہ الفاظ اپنے مقتضات کے مطابق عمل کریں گے اور یہی وجہ ہے کہ ان الفاظ سے



وقت نیت طلاق رجعی نہیں بلکہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے کیونکہ مینونت انکے حقیقی معنی میں اور اگر ان کو مجازی کنایہ کہنے کے بجائے حقیقہ کنایہ کہا جاتا تو پھر انت بائن بول کر انت طاق مراد لیا جاتا اور طلاق رجعی واقع ہوتی یعنی اس وقت یہ معنی کنایہ کہا گیا ہے، بہر حال انکو مجازی کنایہ کہا گیا ہے لہذا مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

تنبیہ :- بہاں یہ اشکال دامنگیر ہوتا ہے کہ کنایہ کہتے ہی اس کو ہیں جس کی مراد مستتر ہو اور یہاں پوشیدگی و استتار مراد کے اندر ہے تو پھر ان کو حقیقہ کنایہ کہنا چاہئے اسکے باوجود انکو کنایہ مجازی کیوں کہا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مراد کی استتار و قسم پر ہے۔ سامع پر حکم کی مراد مستتر ہو اگرچہ معانی لغویہ معلوم ہوں مگر نفس کلام میں اور اسکی ذاتی مراد میں کچھ استتار نہ ہو بلکہ استتار محل کے اندر ہو اور حقیقہ کنایہ اس کو کہتے ہیں کہ اس کی مراد میں استتاد ہو اور یہاں مراد میں استتار نہیں ہے بلکہ محل میں کنایہ کہا گیا ہے۔

مصنف کا قول قیماً متصل بہ ولعل فیہ اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے، ملا جیوں نے یہاں جو طویل بحث چھیڑی ہے وہ محل تامل ہے بہر حال مذکورہ الفاظ کنائی طلاق سے کنایہ نہیں ہیں ورنہ بقول امام شافعی طلاق رجعی واقع ہوتی۔
ہدایہ ص ۲۵۵ پر ہے : لیست بکنایات علی تحقیق لانہا عاقل فی حقانہا والشرط تعیین احد نوئی البینون دون الطلاق

تقدیر :-

اَلَا فِی قَوْلِ الرَّجُلِ اَعْتَدْتُ لِانْ حَقِیْقَةُ الْحِسَابِ وَلَا اَثَرُ لَدَلِّ فِی النِّكَاحِ وَالْاِعْتِدَادُ اَدِیْمُ اَنْ یَّرَادَ بِهِ مَا یُعَدُّ مِنْ غَیْرِ اَلْاَقْرَاءِ فَاِذَا نَوِیَ الْاَقْرَاءَ وَزَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّیَّةِ وَجَبَ بِهِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدَّخُولِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدَّخُولِ جَعَلَ مُسْتَعَارًا مُحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِاَنَّهُ سَبَبٌ فَاَسْتَعِیْرَ الْحُكْمَ لِسَبَبِهِ

ترجمہ :- مگر مرد کے قول اعتدی میں اس لئے کہ اس کی حقیقت حساب کیلئے ہے اور نکاح ختم کرنے میں حساب کا کوئی اثر نہیں ہے اور اعتداد احتمال رکھتا ہے کہ اس سے وہ چیز مراد لی جائے جو غیر اقوام میں سے شمار کی جاتی ہے پس جب اس نے اقوام کی نیت کی اور ابہام زائل ہو گیا نیت کی وجہ سے تو اس کی وجہ سے دخول کے بعد بطریق اقتضار طلاق ثابت ہوگی اور دخول سے پہلے اس کو طلاق سے مستعار محض قرار دیا جائیگا اس لئے کہ طلاق اعتداد کا سبب ہے تو حکم کا استعارہ کیا گیا ہے اس کے سبب کے لئے۔

تشریح :- ماقبل میں کہا گیا تھا کہ الفاظ کنایہ میں طلاق بائن واقع ہوتی ہے جس کی وجہ گذر چکی ہے مگر تین الفاظ ایسے ہیں کہ انکے کنایہ ہونے کے باوجود اور ان میں نیت کی حاجت ہونے کے باوجود ان میں ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے وہ تین الفاظ یہ ہیں اعتدی، استبرائی انت واحدة البھی مصنف پہلے لفظ کے بارے میں گفتگو فرما رہے ہیں کہ اس کے اصلی معنی تو حساب لگانے کے ہیں اور ظاہر بات ہے کہ حساب لگانے سے نکاح ختم نہیں ہوا کرتا اور اس میں احتمال ہے کہ حیض کے علاوہ کسی اور چیز کی گنتی مراد ہو یا حیض کی گنتی مراد ہو بہر حال جب شوہر نے حیض کی گنتی مراد لی یعنی عدت گزارنے تو ابہام زائل ہو گیا اور طلاق واقع ہوگی مگر رجعی، کیونکہ یہ عورت دو حال سے خالی نہیں

یا تو مدخولہ ہوگی یا غیر مدخولہ، اگر مدخولہ ہے اور اس کو شوہر عدت گزارنے کا حکم دے رہا ہے تو بطریق اقتضای یہاں طلاق کو مقدم مانا جائیگا اور طلاق معقب رجعت ہوتی ہے علی ما عرف فی الہدایہ، اور اگر عورت غیر مدخولہ ہے جس پر عدت طلاق واجب ہوتی ہی نہیں تو وہاں کہا جائیگا کہ شوہر نے مسبب (اعتقاد) بولکر سبب (طلاق) امراد لیا ہے اور مہاجر مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک سببیت و مسببیت کا بھی علاقہ ہے (کما مر) سوال: اگر آپ تو باقیل میں یہ فرما چکے ہیں کہ مسبب بولکر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں؟ جواب: جی ہاں، مگر ساتھ ہی وہاں یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ جب مسبب و امدر کے ساتھ مختص ہو تو مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح ہوتا ہے جیسے اِنِّیْ اَرَاتِیْ اَعْصُوْ حَمْرًا میں ایسے ہی عدت گزارنا صحیح کے ساتھ یہ ایسا مسبب ہے جو فقط طلاق کے ساتھ خاص ہے لہذا پھر استعارہ درست ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ اسْتَبْرَأْ رَحِمَكَ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السَّنَةُ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسُودَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا اَعْتَدِيْ ثُمَّ رَاجِعِيْهَا -

ترجمہ :- اور ایسے ہی شوہر کا قول استبرأ رَحِمَكَ ہے اور تحقیق اسے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سودہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا اعتدی پھر ان سے رجوع فرمایا تھا۔
تشریح :- یہ الفاظ ثلثہ مذکورہ میں سے دوسرے لفظ استبرأ رَحِمَكَ کا ذکر ہے کہ اس کا حال بالکل اعتدی جیسا ہے اور وجود اسکی ہے وہی اس کی ہے اسی کے ساتھ مصنف نے ایک حدیث نقل فرمادی۔

وَكَذَلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ تَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلَاقِ وَتَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ فَادْزَالُ الْاِبْهَامِ بِالنِّسْبَةِ كَانِ دَلَالَةً عَلَى الصَّوْغِ كَالْعَامِلَةِ بِمَوْجِبِهِ

ترجمہ :- اور ایسے ہی انت واحدہ ہے (یہ قول) احتمال رکھتا ہے طلاق کی صفت کا اور احتمال رکھتا ہے عورت کی صفت کا پس جبکہ نیت کی وجہ سے ابہام زائل ہو گیا تو یہ مفرج پر دلالت ہوگی نہ کہ اپنے مقتضاً پر عمل کرنے والا۔
تشریح :- یہ تیسرا لفظ ہے انت واحدہ اس میں احتمالات کثیرہ ہیں کہ عورت کی صفت ہو کہ تو یکساں ہے یعنی حسن و جمال یا حسن تدبیر میں اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ طلاق کی صفت ہو کہ تجھے ایک طلاق ہے بہر حال جب شوہر نے طلاق کی نیت کی تو طلاق ابھی واقع ہوگی، تو پہلے دونوں نفلوں میں لفظ طلاق بطریق اقتضای ثابت ہوا تیسرے میں طلاق مضر ہے بہر حال اگر لفظ طلاق یہاں عبارت میں مذکور ہوتا تب بھی طلاق حسی واقع ہوتی تو جبکہ طلاق مقتضی یا مضر ہے بدرجہ اولیٰ طلاق حسی واقع ہوگی قلت قول مصنف لا عاملاً بموجبه محل تامل ہے بلکہ اس کا ترک النسب تھا کیونکہ ان کا موجب قطع و انفصال نہیں ہے جیسے بائن اور بئلتہ وغیرہ کا ہے۔ قندبر۔



ثَوَالِصُ فِي الْكَلَامِ هُوَ الصَّوْغُ فَأَمَّا الْكُنَايَةُ فَيُعْهَدُ قُصُورٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَقْصُرُ عَنِ الْبَيَانِ دُونَ
النِّيَّةِ وَظَهَرَ هَذَا التَّفَاوُتُ فِيمَا يَدْرَأُ بِالشَّبَهَاتِ حَتَّى أَنْ الْمَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِبَعْضِ الْأَسْبَابِ الْمَوْجِبَةِ
لِلْعُقُوبَةِ مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيحَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْعُقُوبَةَ

ترجمہ :- پھر اصل کلام میں صریح ہے پس بہر حال کنایہ تو اسکے اندر قصور کی ایک قسم ہے اس حیثیت سے کہ وہ بغیر نیت
کے اظہار مراد سے قاصر ہے اور یہ تفاوت ظاہر ہوگا ان احکام کے اندر جو شبہات سے دور ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ شخص
جو اپنے اوپر بعض ایسے اسباب کا اقرار کرے جو سزا کو واجب کرنے والے ہیں تو جب تک وہ لفظ صریح ذکر نہیں کرے گا
یہ اقرار سزا کو واجب نہیں کرے گا۔

تشریح :- فرماتے ہیں کہ صریح و کنایہ میں اصل صریح ہے اور کنایہ میں استعارہ کی وجہ سے کچھ کمی اور قصور ہے کیونکہ بغیر
نیت کے اس سے مراد ظاہر نہیں ہوتی، لہذا وہ احکام جو شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں کنایہ سے ثابت نہیں ہوں گے
کیونکہ کنایہ میں خود ایک قسم کا شبہ موجود ہے۔

سبق نمبر ۱۶ وَالْقِسْمُ الرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وَجْهِ الْوُقُوفِ عَلَى أَحْكَامِ النِّظْمِ وَهِيَ الرُّبْعَةُ الْأَسْتِدْلَالُ بِعَارَةِ النِّصِّ وَبِإِشَارَةِ دَوْدَ لَا تَمَّ وَبِاتِّفَاقِ

ترجمہ :- اور قسم رابع احکام نظم پر واقفیت کے طرق کی معرفت کے بیان میں اور یہ طرق چار ہیں ۱۔ الاستدلال
بِعَارَةِ النِّصِّ ۲۔ اور الاستدلال بِإِشَارَةِ النِّصِّ ۳۔ اور الاستدلال بِاتِّفَاقِ النِّصِّ ۴۔
تشریح :- مصنف تقسیمات ثلاثہ سے فراغت کے بعد یہاں سے تقسیم رابع کو شروع فرما رہے ہیں تقسیم رابع کے
اندر یہ بات ملحوظ ہوتی ہے کہ مستدل مراد نظم پر کس طرح واقف ہوتا ہے یعنی کلام اس مراد کیلئے مسوق ہے یا نہیں
تو مستدل اگر منطوق کلام سے استدلال کرے اور وہ کلام اس کے لئے مسوق بھی ہو تو اس کو کہتے ہیں الاستدلال
بِعَارَةِ النِّصِّ اور اگر مسوق نہ ہو تو اس کو الاستدلال بِإِشَارَةِ النِّصِّ کہتے ہیں اور مستدل اگر منطوق سے استدلال
نہ کرے بلکہ معنی لغوی سے استدلال کرے تو اس کو کہتے ہیں الاستدلالُ بِدَلَالَةِ النِّصِّ اور اگر مستدل
استدلال کرے اس چیز سے کہ جس کو نص عقلاً یا شرعاً مقتضی ہو تو اس کو کہتے ہیں اَلْأَسْتِدْلَالُ بِاتِّفَاقِ النِّصِّ اور اگر ان
طرق اربعہ کے علاوہ اور طرق سے استدلال کرے تو وہ وجوہ فاسدہ میں سے ہے جس کا بیان ابھی آ رہا ہے۔
تنبیہ :- تقسیم رابع حقیقت میں مستدل کے اوصاف و کیفیات میں سے ہے اس کو کتاب اللہ کے اقسام میں سے
شمار کرنا مشائخ کے تسامح پر محمول ہے۔

أَمَّا الْأَوَّلُ فَمَا سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ وَأُرِيدُ بِهِ قَصْدًا وَالْإِشَارَةُ مَا ثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلَ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنْتَ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ آتَيْنَا الْكَلَامَ لِبَيَانِ الْإِجَابِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيَةِ لَهُمْ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى زَوَالِ إِمْلَاكِهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فِي إِجَابِ الْحُكْمِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ

ترجمہ :- بہر حال اول پس وہ ہے جس کے لئے کلام چلا یا گیا ہو اور جس کا اس کلام سے قصد ارادہ کیا گیا ہو اور اشارہ وہ ہے جو نظم سے اول کے مثل ثابت ہو مگر تحقیق کہ اس کے لئے کلام چلا یا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے فرمان للفقراء المهاجرين الذين آتینا کلام کو چلا یا گیا ہے مہاجرین کیلئے غنیمت میں سے حصہ کے ایجاب کو بیان کرنے کیلئے اور اس میں اشارہ ہے مہاجرین کی املاک کے زوال کی جانب کفار کی طرف اور یہ دونوں برابر ہیں ایجاب حکم کے اندر مگر اول زیادہ مضبوط ہے تعارض کے وقت ۔

تفسیر :- یہاں سے مصنف عبارت النص اور اشارۃ النص کی تعریف بیان کر کے ان دونوں کی مثال پیش فرمائیں گے عبارت النص یہ ہے کہ کلام کو کسی ایک مراد کیلئے بیان کیا گیا ہو اور بالقصد اسی کا ارادہ کیا گیا ہو عبارت النص اور اشارۃ النص میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول مسوق ہے اور ثانی مسوق نہیں ہے ان دونوں کی مشترک مثال یہ آیت ہے للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم، اس آیت کو بیان کرنے کا منشأ اور مقصد یہ ہے کہ مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں سے حصہ ہے یہ تو عبارت النص کی مثال ہوئی اور مہاجرین کی مکہ میں املاک و جائیداد حق جن پر کفار کا استیلاء اور تسلط ہو گیا ہے اور قرآن نے ان کو فقراء فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر مال مسلم پر کفار کا استیلاء ہو جائے تو کفار اس کے مالک ہو جائیں گے یہ بات اشارۃ النص سے معلوم ہوئی، پھر فرمایا کہ عبارت النص اور اشارۃ النص ایجاب حکم کے اندر دونوں مساوی ہیں یعنی دونوں قطعی ہیں ہاں اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو عبارت النص کو ترجیح ہوگی اور اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا جیسے حدیث میں عورتوں کو ناقصات العقل والدين کہلے اور وجہ ارشاد فرمائی گئی ہے کہ نقصان عقل کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے قائم مقام ہے اور نقصان دین کی دلیل یہ ہے کہ عورت اپنی عمر کے نصف حصہ میں بیٹھی رہتی ہے جس میں نہ نماز پڑھتی ہے اور نہ روزہ رکھتی ہے عمر کے نصف حصہ میں اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہیں اسکے معارض صاف حدیث موجود ہے کہ حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن ہیں یہ عبارت النص ہے لہذا اس صورت میں اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا اور عبارت النص پر عمل کیا جائے گا ۔

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اسْتِنْبَاطًا بِالرَّأْيِ كَاللَّهْفِ عَنِ النَّافِيهِ بِوُقُوفٍ بـ
على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة



حَتَّىٰ صَحَّ الثَّابِتُ الْحُدُودَ وَالْكَفَارَاتِ بِدَلَالَةِ النُّصُوصِ الْأَعْنَدِ التَّعَارُضِ دُونَ الْإِسْثَارَةِ -

ترجمہ :- اور بہر حال دلالت النہی پس وہ ہے جو نہی کے معنی سے باعتبار لغت ثابت ہو نہ کہ رائے سے استنباط کے طریقہ پر جیسے آف کہنے سے منع کرنا اس سے واقفیت ہوئی ہے ضرب کی حرمت پر تائل اور اجتہاد کے واسطہ کے بغیر اور جو حکم دلالت النہی سے ثابت ہے وہ اس حکم کے مثل ہے جو اشارہ سے ثابت ہے یہاں تک کہ دلالات النہی سے حدود و کفارات کا اثبات صحیح ہے مگر تعارض کے وقت (دولت) اشارہ سے کم ہے ۔

تشریح :- عبارت اور اشارہ دونوں از قبیل الفاظ ہیں اور دلالت واقضار دونوں معنی کی قبیل سے ہیں تو دلالت النہی میں لغت حکم ثابت ہوتا ہے یعنی جو شخص زبان عرب سے واقف ہے تو جب وہ سنے گا وَلَا تَقُلْ لَّهْمَا آفِ تو بغیر اجتہاد و تائل کے وہ جان لیگا کہ اس سے مراد حرمت ضرب ہے ، جس طرح اشارۃ النہی قطعی ہے ایسے ہی دلالت النہی بھی قطعی ہے لہذا دلالت النہی جب قطعی ہے تو اس کے ذریعہ حدود و کفارات کا اثبات درست ہے ہاں اگر اشارۃ النہی اور دلالت النہی میں تعارض ہو جائے تو اب اشارۃ النہی کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی پر عمل کیا جائیگا اور دلالت النہی کو چھوڑ دیا جائیگا (مثال تعارض) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ، وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَعْبِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمَنَةً ، تو آیت سے معلوم ہوا کہ قتل خطا کی صورت میں کفارہ ہے بطریق دلالت النہی آیت سے معلوم ہوا کہ قتل عمد کے اندر بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے اس لئے کہ جب ادنیٰ کے اندر کفارہ ہے تو اعلیٰ میں بدرجہ اولیٰ ہونا ضروری ہے ، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مستدل ہے اسی طرح دوسری آیت میں ہے وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَدًّا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا اس آیت سے اشارۃ النہی کے طریقہ پر معلوم ہوا کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے اس لئے کہ یہاں لفظ جزاء مستقل ہے جس کے معنی کافی کے ہیں یعنی جو سزا دی جا رہی ہے یہ کافی ہے تو معلوم ہوا کہ جہنم کے علاوہ کوئی دوسری سزا قاتل کے لئے نہیں ہے ۔ بہر حال یہاں اشارۃ النہی کو دلالت النہی پر ترجیح دی گئی ۔ سوال : جب بات یوں ہے جو آپ نے کہی تو پھر قتل عمد میں قصاص اور خطا میں دیت کیوں واجب ہے جب کہ یہ سزا کافی ہے ؟ جواب : یہاں الگ الگ دو جزا ہیں جزا فعل اور جزا محل فعل کی جزا کفارہ اور جہنم ہیں اور محل کی جزا دیت اور قصاص ہے ۔

وَأَمَّا الْمُقْتَضَىٰ فَرِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطُ الصَّحَةِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِمَا لَمْ يَكُنْ عَنْهُ فَوَجِبَ نَقْدُهُ لِصَحِيحِ الْمَنْصُوصِ فَقَدْ اِقْتَضَاهُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضَىٰ بِحُكْمِ حُكْمِ النَّصِّ وَالثَّابِتُ بِهِ يَعْدِلُ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ الْأَعْنَدِ الْمَعَارِضَةِ بِهِ

ترجمہ :- اور بہر حال مقتضی پس وہ نہی کے اوپر زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط بن کر ثابت ہوئی ہو اس وجہ سے کہ منصوص علیہ مزید سے مستغنی نہیں ہے تو مزید کی تقدیم واجب ہے منصوص کی تصحیح کے لئے تو



مزید کا نص نے تقاضا کیا ہے تو ہو گیا مقتضی مع اپنے حکم کے نص کا حکم اور جو حکم کہ ثابت ہے مقتضی سے اس حکم کے برابر ہے جو ثابت ہے دلالت النص سے مگر ثابت دلالت النص کے ساتھ تعارض کے وقت ۔

تشریح :- جو کلام مذکور ہے وہ اپنی صحت کیلئے کسی اضافہ کو مقتضی ہے کہ جب تک اس اضافہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو منصوص علیہ یعنی مذکور صبیح نہیں ہوتا تو کلام مذکور کو مقتضی اور غیر مذکور کو مقتضی کہا جاتا ہے اور جیسے حکم مذکور کو حکم ثابت بالنص کہتے ہیں مقتضی کو بھی حکم ثابت بالنص ہی کہیں گے کیونکہ اس کا ثبوت بھی نص کی وجہ سے ہی ہوا ہے، اور چونکہ مقتضی مقتضی کیلئے منصوص ہے اور مقتضی مقتضی کی شرط ہے تو مقتضی کا تقدم ضروری ہوگا اس لئے کہ مشروط پر شرط کی تقدیم ضروری ہے، جو حکم دلالت النص اور اقتضار النص سے ثابت ہو تو واجب حکم میں دونوں مساوی ہیں البتہ اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو دلالت النص کو اقتضار النص پر ترجیح ہوگی (مثال تعارض) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے حضرت عائشہؓ سے حنیئہؓ تم اقرصیہ تم اغسلیہ بالماء، تو یہ حدیث اقتضار النص کے طریقہ پر اس بات پر دال ہے کہ ناپاکی کا غسل وازالہ پانی کے علاوہ دیگر مایات سے جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب پانی سے غسل کے وجوب کو ارشاد فرمایا ہے تو کلام کی صحت کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر چیز سے غسل جائز نہ ہو لیکن یہ حدیث دلالت النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر مایات سے غسل نجس جائز ہو ۔

کیونکہ اس بات کو سب جانتے ہیں کہ اصل مقصود تطہیر ہے اور ازالہ نجاست ہے اور یہ مقصد ہر اس چیز سے حاصل ہو جائیگا جو ازالہ کی اور قطع کی صلاحیت رکھتی ہو پانی ہو یا مایات میں سے کوئی سہو، ملا جیوں کے لئے یہ مثال پیش کرنے کے بعد کیا ہے کہ بعض حضرات نے جو یہ فرمایا ہے کہ ثابت بالاقتضار اور ثابت بالدلالت کے تعارض کی مثال نہیں ملتی یہ قلت تتبع ہے۔

سبق نمبر ۱۷ وَقَدْ يُشْكِلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضَى وَالْمَحْذُوفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضَى شَرْعًا وَآيَةُ ذَلِكَ أَنَّ مَا اقْتَضَى غَيْرُهُ لَا ثَبَتَ عِنْدَ صَحَّةِ الْأَقْتِضَاءِ وَإِذَا كَانَ مُحْذُوفًا فَقَدْ رَمَدَ كَوْرًا انْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُورِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ فَإِنَّ السَّوَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ إِلَى الْمَحْذُوفِ وَهُوَ لَا أَهْلَ عِنْدَ التَّصْيِیحِ بِهِ

ترجمہ :- اور کبھی مشکل ہو جاتا ہے سامع کے اوپر مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق کرنا اور محذوف لغت ثابت ہوتا ہے اور اس کی پہچان یہ ہے کہ جو اپنے غیر کا اقتضا کرے وہ اقتضار کی صحت کے وقت ثابت ہوگا، اور جب کہ محذوف ہو پھر اس کو مذکور مان لیا جائے (تو جو مذکور سے متعلق ہے) وہ مذکور سے منقطع ہو جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے فرمان واسأل القرية پس بے شک سوال قریہ سے محذوف کی جانب متحول ہو جائے گا اور وہ اہل ہے محذوف کی تصریح کے وقت ۔



تشریح :- جب مصنف نے اقتصاد النہی کی بحث چھیڑی تو انہیں ایک دوسرا مسئلہ بھی یاد آ گیا کہ مقتضی اور محذوف میں کیا فرق ہے تو بتایا محذوف لغو ثابت ہوتا ہے اور مقتضی شرمنا پھر فرمایا کہ مقتضی اور محذوف کے درمیان اسٹی علامت کے ذریعہ امتیاز ہو جائے گا کہ مقتضی کو جب کلام میں ذکر کر دیا جائے تو مقتضی پر کوئی فرق نہیں آئے گا وہ اپنی سابق روش پر برقرار رہے گا اور محذوف کی صورت میں کلام کی روش ہی بدل جائے گی جس چیز کا تعلق پہلے مذکور سے تھا اب اس کا تعلق محذوف سے ہو جائیگا جیسے واسال القرینہ میں اہل محذوف ہے پہلے سوال قریب سے ہے اور اہل کے ذکر کے بعد سوال اہل سے ہے تو کلام کی روش بدل گئی یہ محذوف کی پہچان ہے اور فتح بر رقبہ مؤمنہ میں اگر مقتضی یعنی مملو کو ذکر کر دیا جائے تو فتح بر رقبہ پر کوئی فرق نہیں آئے گا ۔

تنبیہ :- جو علامت اور پہچان بیان کی گئی ہے یہ عمل تامل ہے کیونکہ مذکورہ دونوں پہچان ٹوٹ جاتی ہیں ۔
اول فرمان باری ہے قلنا اضرب بعصاک الحجر فانظرت منہ اثنتا عشرة عینا ، تو یہاں ضرب فاشق الحجر ، محذوف ہے اس کے باوجود کلام اپنی سابق روش اور طرز سے متغیر نہیں ہوا اور نہ اعراب میں کوئی تبدیلی آئی ، دوسری مثال ، کس نے کس سے کہا : ائمتی عبدک عنی بائع ، تو یہاں بیع کو مقدم مانا جاتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ پہلے اپنا غلام اتنے میں میرے ہاتھ پر فروخت کر دے پھر میری جانب سے ائمتی کا وکیل ہو جا ، تو بیع یہاں مقتضی ہے اسکے باوجود کلام کے اندر تغیر ہے کیونکہ پہلے وہ اپنے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہے اور اب تقدیر کے بعد آمر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہو گا بعض حضرات نے جواب دینے میں تکلف سے کام لیا ہے مگر اچھا جواب یہ ہے کہ بس ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مقتضی شرعی چیز ہے اور محذوف لغوی ۔

ثَوَالِثُ ثَابِتُ الْمُقْتَضَى النَّصُّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ حَتَّى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرِبُ وَنَوَى شَرَابًا دُونَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ نَيْتُهُ لِأَنَّ الْمُقْتَضَى لَا عُمُومَ لِمَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِصُ فِيمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُومَ ۔

ترجمہ :- بھروسہ عام مقتضی نص سے ثابت ہے تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا یہاں تک کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں پئے گا اور وہ نیت کرتا ہے ایک قسم کے پینے کی نہ کہ دوسرے کی تو اس کی نیت کا رگر نہوگی اسلئے کہ مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے ، شافعی کا اختلاف ہے اور تخصیص اسی میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھے ۔

تشریح :- مصنف کا یہ کلام مقتضی اور محذوف کے درمیان دوسرا فرق بیان کرنے کیلئے ہے ، اولیہ بات ذہن نشین کیجئے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ معنی کے اندر جہاں عموم ہو اسی میں تخصیص کا احتمال ہو سکتا ہے اور جہاں عموم ہی نہ ہو وہاں تخصیص کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا ، محذوف از قبیل الفاظ ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور مقتضی معنی ہے اور عموم و خصوص الفاظ میں ہوتا ہے نہ کہ معنی میں تو معلوم ہوا کہ محذوف میں عموم بھی ہو سکتا ہے اور جب عموم ہو سکتا ہے تو اس کے اندر تخصیص بھی ہو سکتی ہے اور مقتضی کے اندر عموم نہیں



ہوگا کیونکہ وہ معنی ہیں اور جب اس میں عموم ہی نہیں تو تخصیص بھی نہیں ہو سکتی ہے اسلئے کہ تخصیص تو تعین کی فرع ہے، البتہ امام شافعی حقیقتی کو محذوف کے مثل مانتے ہیں اور مثل محذوف مقضیٰ کے اندر عموم و خصوص کے قائل ہیں، جب یہ تقریر پر ذہن نشین ہوگئی تو اب سنے بغیر مشروب کے شراب کا تحقق نہیں ہو سکتا تو جب کسی نے کہا لا اشرب تو مشروب بطریق اقتضار ثابت ہوگا تو مشروب مقضیٰ ہوا اور مقضیٰ میں عموم ہونا نہیں تو جس چیز کو بھی وہ پئے گا حانت ہو جائے گا اور اگر وہ کہنے لگے کہ میری مراد فلاں مشروب تھی نہ کہ فلاں تو اسکی نیت معبر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تخصیص کی نیت ہے اور تخصیص جب ہو سکتی ہے جبکہ وہاں پہلے سے عموم ہوا اور مقضیٰ میں عموم ہی نہیں ہے۔

وَكَذَلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ لِأَنَّ مَعْنَى النَّصِّ إِذَا ثَبَتَ كَوْنَهُ عَلَةً لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عَلَةٍ وَأَمَّا الثَّابِتُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ عَامًا يُحْصَى لَأَنَّهُ ثَابِتٌ بِصِيغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُومُ بِاعْتِبَارِ الصِّيغَةِ

ترجمہ :- اور ایسے وہ حکم ہے جو دلالت النص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رکھیکا اسلئے کہ نص کے معنی جبکہ اس کا علت ہونا ثابت ہو گیا تو وہ غیر علت ہو نیکا احتمال نہیں رکھے گا اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو تو وہ احتمال رکھے گا کہ وہ عام ہو جس کو خاص کر دیا جائے اس لئے کہ یہ (وہ حکم ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہو) ثابت ہوتا ہے کلام کے صیغہ سے اور عموم صیغے اعتبار سے ہے۔

تشریح :- جب مصنف نے مقضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے مقضیٰ کے اندر عدم عموم کو بیان کیا تو فائدہ کی تکمیل کی غرض سے یہ بھی بیان کر رہے ہیں کہ جو حکم دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اسکے اندر بھی عموم نہیں ہوتا لہذا اس میں احتمال تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ عموم و خصوص عوارض الفاظ میں سے ہے اور ثابت بالدلالة موضوع لہ کے لازمی معنی ہیں نہ کہ لفظ کے، خلاصہ کلام دلالت النص معنی کی قبیل سے ہے جس میں عموم و خصوص نہیں ہوتا، اسلئے ثابت بالدلالة میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص لان معنی النص الخ عدم احتمال تخصیص کی دلیل ہے جبکہ حاصل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ، ولا تقل لها آف سے، جو معنی دلالت النص کے طریقہ پر ماحصل ہوئے وہ حرمت ایذا رہے، یہی معنی ایذا حرمت تافیف کی علت ہے اگر ہم یہاں عموم و خصوص کے قائل ہو کر یوں کہیں کہ کسی صورت میں ایذا (علت) موجود ہے اور حکم (حرمت) موجود نہیں ہے تو چونکہ علت کا معلول سے تخلف ناجائز ہے اس لئے اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ ایذا حرمت نہیں حالانکہ اس کا علت ہونا ثابت ہو چکا ہے بلکہ جہاں بھی علت ہوگی وہاں معلول بھی ہوگا اور اس کا نام عموم نہیں ہے۔

اب رہا مسئلہ اشارۃ النص کا تو چونکہ وہ عبارتۃ النص کے مثل کلام کے صیغہ سے ثابت ہوتا ہے تو جیسے عبارتۃ النص میں عموم و خصوص جاری ہوتا ہے اشارۃ النص کے اندر بھی جاری ہوگا، اور عموم و خصوص کا مدار لفظ اور



صیغہ پر ہے اور یہ الفاظ کی قبیل سے ہے، جیسے اللہ کا فرمان ہے وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ الْاِیۡةُ بِرَکَامِ اِشَارَةِ النِّصِّ کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باپ کو حق ہے کہ وہ بیٹے کے مال کا مالک بن جائے مگر اس میں سے ایک صورت کو خاص کر لیا گیا اور وہ یہ ہے کہ باپ بیٹے کی باندی سے وطی کرے یہ حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اگر باپ نے ایسا کیا تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے، ہدایہ جلد ثانی میں جس کی تفصیل موجود ہے آگے وجوہ فاسدہ کا ذکر ہے۔

سبق نمبر ۱۸ فِصْلٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنۡ عَمِلَ فِی النَّصُوصِ بُوْجُوْہًا اٰخَرَہِیۡ فَاَسَدَہُ
عِنۡدَنَا مِنْہَا مَا قَالَ بَعْضُہُمَا عَلَی التَّنْصِیۡصِ عَلَی الشَّیْءِ بِاسْمِہِ الْعِلْمِ
یُوجِبُ التَّخْصِیۡصَ وَلَقِیَ الْحَکُوْمَ عَمَّا عَلَیہُ وَہَذَا فَاَسَدٌ لِاَنَّ النَّصَّ لَمْ یَتَنَاوَلْہُ فَلَکِیۡفَ یُوجِبُ
الْحَکُوْفِیۡہُ نَفْیًا وَاَثْبَاتًا

ترجمہ :- یہ فصل ہے وجوہ فاسدہ کے بیان میں (اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے دوسری وجوہ سے نصوص میں عمل کیا ہے جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں انہیں وجوہ میں سے ایک وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ کسی شئی پر اس کے علم کے ساتھ تصریح کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اس کے علاوہ سے حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ نص اس کو (مسکوت عنہ) شامل نہیں ہے تو اس کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کریگا **تشریح :-** بعض حضرات مذکورہ مستدلّات اربعہ کے علاوہ دیگر وجوہ سے استدلال کرتے ہیں جن کو ہم وجوہ فاسدہ اور تمسکات فاسدہ کہتے ہیں، ان وجوہ فاسدہ میں سے پہلی وجہ، اذلاہا یہ بات سمجھئے کہ یہاں علم سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسا لفظ ہو جو ذات پر دلالت کرنے والا ہو صفت پر دلالت کرنا والا ہو خواہ وہ علم ہو یا اسم جنس ہو اور یہاں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور بعض حنابلہ ہیں اور ابو جکر الدقاق اور امام غزالی کا بھی یہی قول ہے۔ بہر حال اس مذکورہ علم کو ان کے نزدیک مفہوم اللقب کہا جاتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ سے جو بات صراحتہ ثابت ہوتی ہے اس کو منطوق کہتے ہیں ورنہ مفہوم کہتے ہیں، پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں مفہوم موافقت اور مفہوم مخالفت اگر لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق سمجھ میں آجائے تو وہ مفہوم موافقت ہے جیسے دلالت النص میں ہوتا ہے، اور اگر منطوق کے خلاف لفظ سے مسکوت عنہ کا حال معلوم ہو تو اس کو مفہوم مخالفت کہتے ہیں، پھر اگر وہ مفہوم ذات پر دلالت کرنے والے لفظ سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم اللقب کہتے ہیں اور اگر شرط یا وصف یا عدد سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم الشرط یا مفہوم الوصف یا مفہوم العدد کہتے ہیں۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب سنئے۔ کہ اس فریق کا کہنا یہ ہے کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے ساتھ اس کو بیان کیا جائے تو یہ علم پر تصریح اس بات پر دال ہوگی، کہ حکم مذکور فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے اور اسکے علاوہ سے یہ حکم مستثنیٰ ہے۔ جیسے مسلم شریف میں حدیث ہے المار من المار پہلے مار سے

مرا غسل ہے اور دوسرا سکر مار سے مراد منی ہے اب اس کے معنی ہوتے کہ وجوب استعمال الماء بخروج المنی، اور مار اسم جنس ہے جو مفہوم اللقب ہے تو اس حکم کو مفہوم اللقب سے بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حکم غسل فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے یعنی خروج منی کے ساتھ اور اگر منی کا خروج نہ ہو جیسے اکسال کی صورت میں تو وہاں غسل واجب نہیں ہوگا جیسا کہ الفسار کی ایک جماعت نے اس حدیث سے یہی بات سمجھی اور وہ اکسال کی حالت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھے تو الفسار جو اہل زبان میں حدیث سے ان کا یہ سمجھنا، اس بات کی دلیل ہے کہ قاعدہ ایسا ہی ہے جو ذکر کیا گیا کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے طریقہ پر اس کے علم کی تصریح کر دیجائے تو وہ مفید و مفید ہوگا اور باعدا سے حکم کو مستثنیٰ کر دے گا، جیسے یہاں حکم غسل فقط خروج منی کے ساتھ خاص ہوا اور جہاں خروج منی نہ ہو وہاں حکم وجوب غسل مستثنیٰ ہوا ہم نے کہا کہ اس فریق کا یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ جب لغوی مسکوت عنہ کو شامل ہی نہیں تو پھر لغوی مذکور مسکوت عنہ کے اندر لغوی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کرے گا۔

سوال : صحابہ رضی اللہ عنہم اہل لسان ہوتے کیونکہ سے ادھکی ہے جب انہوں نے ایسا سمجھا تو قاعدہ مذکورہ صحیح ثابت ہوا ؟
جواب : الفسار کی جماعت جو اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھی، تو اس قاعدہ کی بنیاد پر ہمیں جو اپنے ذکر کیا ہے بلکہ معبود خارجی نہ ہونے کی وجہ سے انہوں نے الف لام کو استغراق پر محمول کیا ہے، یعنی تمام افراد غسل خروص منی سے ثابت ہوں گے۔ سوال : خواہ یوں کہو گواہ ایسے کہ جیسے ہم نے کہا بات تو ایک ہی تھی کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں حالانکہ آپ اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل ہیں ؟ جواب : الف لام کو استغراق پر محمول کرنے کی وجہ سے تمہارا جواب ہو گیا، رہا الفسار کا جواب تو وہ یہ ہے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں ہونا مگر خروج منی دو قسمیں ہیں، تحقیقی اور تقدیری دیکھی اول تو ظاہر ہے اور جب التقارن خاتم پایا گیا جو خروج منی کا سبب ہے تو گو یا تقدیراً سبب کا تحقق ہو گیا اسی کو صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے۔ وقد یحییٰ علیہ تظلیتہ فی مقامہ، بہر حال جواب دونوں کا ہو گیا۔

تنبیہ :- جس حدیث سے یہاں استدلال کیا گیا ہے یہ خواب پر محمول ہے، اور خواب میں جب تک خروج منی نہ ہو غسل واجب نہیں و فی ہذا الحدیث تفصیل لایلیق بہذا المختصر۔

سبق نمبر ۱۹

وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الْحُكْمَ مَتَى عُلِقَ بِشَرْطٍ وَأُضِيفَ إِلَى مُبْتَدَأٍ بِوَصْفٍ خَائِفٍ أَوْ جَبَّ نَفَى الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ أَوْ الْوَصْفِ وَلِهَذَا لَمْ يُجْزِ نَكَاَحُ الْكَلِمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ أَوْ الْوَصْفِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ نَفْسٍ تَنْكِحُ الْمُؤْمِنَاتِ



ترجمہ :- اور انہیں وجہ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ ہے جو امام شافعی نے فرمایا کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا حکم کسی مستی کی جانب مضاف ہو یا کسی وصف خاص کے ساتھ تو یہ شرط یا وصف کے نہونے کے ساتھ حکم کی نفی کو واجب کرے گا اور اسی وجہ سے امام شافعی نے باندی کے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اس وصف و شرط کے فوت ہو چکی صورت میں جو باری تعالیٰ کے اس فرمان میں مذکور ہیں وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ الْخ -

تشریح :- وجہ فاسدہ میں سے یہ دوسری وجہ فاسدہ ہے جس کے قائل امام شافعی ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی شرط پر معلق ہو یا اس میں کسی مستی کو کسی خاص وصف سے بیان کیا گیا ہو تو شرط اور وصف جب دونوں متفق ہو جائیں گے تو حکم بھی متفق ہو جائیگا اسی وجہ سے امام شافعی نے فرمایا کہ آزاد مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ باندی سے نکاح کرے جب کہ اس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر قدرت نہ ہو اور باندی سے نکاح کا ارادہ ہو تو صرف مسلمان باندی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ قرآن کریم نے جب حکم بیان فرمایا تو عدم استطاعت حرہ کی صورت میں نکاح امہ کے جواز کو ارشاد فرمایا مگر باندی مومن ہوئی چاہئے عہد قدرت کو شرط سے اور ایمان کو صفت کے ذریعہ بیان فرمایا آیت یہ ہے وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَمْلُوكَاتٍ أَيْمَا نَكُوهُمْ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْمُؤْمِنَاتِ تفسیر :- جس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا امام شافعی رحمہ کے نزدیک حرام ہے اور امام ابو حنیفہ کے مذہب میں مکروہ تنزیہی ہے ایسے ہی صحت نکاح کیلئے لونڈی کا مسلمان ہونا اکثر علماء کے نزدیک ضروری اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک افضل ہے اگر کتا یہ لونڈی سے نکاح کرنے کا تو وہ بھی امام صاحب کے نزدیک جائز ہے ہاں اگر کسی کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا سب کے نزدیک حرام ہے مگر امام مالک رضا حرہ کے وقت اس کو جائز کہتے ہیں -

وَحَاصِلُهُ أَنَّ أَحَقَّ الْوُصْفِ بِالشَّرْطِ وَاعْتِبَارَ التَّعْلِيقِ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِي مَنَعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ وَلِذَا لَمْ يَبْطُلْ تَعْلِيلُ الطَّلَاقِ وَالْعَنَاقِ بِالْمَلِكِ وَجَوَازِ التَّكْفِيرِ بِالْمَالِ قَبْلَ الْخَبَرِ لِأَنَّ الْوُجُوبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلَى أَصْلِهِ وَوُجُوبُ الْإِدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِي يُحْتَمَلُ الْفَصْلُ بَيْنَ وَجُوبِهِ وَوُجُوبِ إِدَائِهِ أَمَّا الْبَدَانِي فَلَا يُحْتَمَلُ الْفَصْلُ فَلَمَّا تَأَخَّرَ الْإِدَاءُ لَمْ يَبْقِ الْوُجُوبُ

ترجمہ :- اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شافعی نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور شرط کے اوپر معلق کرنے کو حکم کے روکنے میں عامل مانا ہے نہ کہ سبب کے اور اسی وجہ سے انہوں نے طلاق اور عناق کو ملک پر معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے اور اور عناق ہونے سے پہلے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ انکی اصل کے مطابق وجوب سبب سے حاصل ہو جاتا ہے اور وجوب اداء سبب سے مؤخر ہو جاتا ہے شرط کے پائے جانے تک اور واجب مالی فصل کا احتمال رکھتا ہے نفس وجوب اور وجوب اداء کے درمیان بہر حال

واجب بدنی وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا پس جب ادا ہو کر ہو گئی تو وجوب باقی نہیں رہا۔

تشریح :- یہاں مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے اس فرمان کا حاصل دو باتیں ہیں ۱۔ انہوں نے وصف کو شرط کا درجہ دیا ہے یعنی جس طرح انتقاد شرط سے حکم کا انتقاد ہوتا ہے ایسے ہی انتقاد وصف سے بھی حکم کا انتقاد ہوتا ہے ۲۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح کمرہ کا سٹکھا چھت کے کڑے میں لٹکا ہوا ہے اور کڑا اس کو گرنے نہیں دے رہا ہے اگرچہ کڑے کی وجہ سے اس کا ثقل (وجہ) ختم نہیں ہو گیا گویا کہ کڑے نے حکم کو (گرنے کو) روکا ہے سبب (ثقل) کو نہیں اسی طرح انھوں نے کہا کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانع انعقاد سبب نہیں ہے ہمارے نزدیک تعلیق مانع انعقاد سبب ہے، اب ان کے نزدیک کچھ متفرع ہوئے والی جزئیات کو نقل کیا گیا ہے (مثال اول) انہوں نے کہا کہ جب کسی اجنبی عورت یا کسی اجنبی کے غلام سے کہا گیا کہ ان نکتک فانت طالق، یا ان ملکنتک فانت حصر، تو چونکہ اس تعلیق نے سبب کے انعقاد کو نہیں روکا بلکہ صرف حکم کو روکا اور انعقاد سبب کا یہاں محل نہیں کیونکہ دونوں اجنبی ہیں اس لئے یہ کلام لغو ہوگا اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق سبب کے انعقاد کو روکتی ہے بلکہ جب شرط پائی جائیگی اسی وقت سبب کا انعقاد ہو کر حکم کا ثبوت ہوتا ہے تو انعقاد سبب کے وقت محل درکار ہوگا اس لئے یہ کلام لغو ہوگا بلکہ جب اس سے نکاح کر لیا یا غلام کو خرید لیا تو طلاق واقع ہوگی اور غلام آزاد ہوگا (مثال دوم) انہوں نے فرمایا کہ یس کیسے پہلے کفارہ کا مستند ہو گیا یعنی کفارہ ہے اور حنث شرط وجوب کفارہ ہے اور اصول یہ ہے کہ بعد انعقاد سبب قبل وجود الشرط حکم کی ادائیگی صحیح ہوا کرتی ہے جیسے وہ شخص جس کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہے لیکن ابھی حوالان حول نہیں ہوا تو سبب وجوب (مسائل نصاب) موجود ہے لہذا اگر حوالان حول نہیں ہے وہ زکوٰۃ ادا کر دے تو صحیح ہے اسی طرح اگر مال حنث سے پہلے کفارہ میں سے ادا کر دے تو درست ہے لیکن ان کے یہاں شرط یہ ہے کہ کفارہ مال کے ذریعہ سے ادا کیا جائے یعنی عتاق رقبہ یا اطعام وغیرہ سے ورنہ روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا قبل الحنث ان کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ واجب مالی کے اندر نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان انفصال ہوتا ہے جیسے کسی نے کوئی سامان خریدا اور شرط کر لی کے پیسے دو ماہ کے بعد ملیں گے تو ثمن کا نفس وجوب بیع سے ثابت ہو گیا اور وجوب ادا دو ماہ کے بعد ہوگا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ واجب مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان انفصال ہوتا ہے۔ رہا واجب بدنی تو اس کے اندر نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل نہیں ہوتا، یعنی واجب بدنی کا نفس وجوب ہی وجوب ادا ہے اس لئے کہ نماز معلوم افعال ہیں اور یہی حال روزہ ہے، تو نماز اور روزہ کا وجوب ہی وجوب ادا ہے تو واجب بدنی کے اندر وجوب ادا کا ہونا بدلتہ اصل وجوب کے عدم کو مستلزم ہے۔

سبق نمبر ۲۰

پہلے کچھ باتیں بطور تمہید کے عرض کرتا ہوں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے جو بات کہی گئی ہے وہ پانچ مقدمات سے مرکب ہے ۱۔ مقدمہ اولیٰ، انہوں نے

وصف کو شرط کے ساتھ لائق کیا ہے ۱۔ مقدمہ ثانیہ، انہوں نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانع انعقاد سبب نہیں ہے (مقدمہ ثالثہ) ملک کے اوپر طلاق اور عتاق کو معلق کرنا باطل ہے ۲۔ مقدمہ رابعہ، عانت ہونے سے پہلے انہوں نے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے ۳۔ مقدمہ خامسہ، انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے ہمارے نزدیک یہ پانچوں مقدمات باطل ہیں جن میں سے ہر ایک کی تردید ضروری ہے تو مصنف ان میں سے ہر ایک کی تردید کریں گے، مقدمہ اولیٰ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں -

وَأَنَّا نَقُولُ بِأَنَّ أَقْصَىٰ دَرَجَاتِ الْوَصْفِ إِذَا كَانَ مُؤَثِّرًا أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
الزَّانِي وَالسَّارِقُ وَلَا أَثَرَ لِلْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ بِاخْتِلَافٍ

ترجمہ ۱۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کے درجات کا متنب جبکہ وہ مؤثر ہو یہ ہے کہ وہ حکم کی علت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول الزانی والسارق میں اور بغیر کسی اختلاف کے نفی کے اندر علت کا کوئی اثر نہیں ہے -

تشریح ۱۔ جناب حضرت امام شافعی رحمہ آپ نے وصف کو شرط قرار دیکر انتقار و وصف کی وجہ سے حکم کے انتقار کو ثابت فرمایا ہے مگر یہاں آپ کے ارشاد پر دو طرح سے کلام ہے ۱۔ وصف مطلقاً شرط کے معنی میں ہو یہ خلاف اصول ہے، ۲۔ انتقار و وصف حکم کے انتقار کو ہمیشہ مستلزم ہو جائے یہ بات بھی خلاف اصول ہے -

بلکہ وصف کے تین درجات ہیں ۱۔ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے جس کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے جیسے فرمان باری ہے، وَزَيْنَاكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ، (فی حُجُورِكُمْ وصف اتفاقی ہے جو عادت کے طریقہ پر ارشاد فرمایا گیا ہے ورنہ اگر وہ زوجہ ام کی زیر تربیت نہ ہوتی تو اس سے نکاح جائز ہونا چاہیے تھا حالانکہ آپ اسکے قائل نہیں ہیں بلکہ جواز نکاح کا مدار ام کے ساتھ دخول و عدم دخول پر ہے ۲۔ وصف کبھی شرط کے معنی میں ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے جس سے امام شافعی رحمہ اسناد لال کیا ہے ۳۔ اور وصف کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے الزانیۃ والزانی فاجسدوا اور جیسے السارق والسارقة فاقطعوا عنہما اس لئے کہ وصف زنا اور سرقہ ہی تو وجوب حد اور وجوب قطع کے اندر مؤثر ہے، اسلئے کہ حکم جب اسم مشتق پر مرتب ہو تو ماخذ اشتقاق (مبدأ) اس حکم کی علت ہوا کرتا ہے -

اور اصول یہ ہے کہ معلول واحد کی علی مختلفہ ہو سکتی ہیں تو قاعدہ یہ مقرر ہوا کہ جب تک معلول کا علت کے ساتھ اختصاص ثابت نہ ہو تب تک علت کا انتقار معلول کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرے گا - تو حضرت والا، جب وصف کے سب سے قوی اور مضبوط درجہ یعنی علت کے انتقار سے حکم کا انتقار لازم نہیں آتا تو جو اوسط و اضعف (شرط و وصف) ہیں ان کا انتقار حکم کے انتقار پر کیسے دلالت کرے گا خلاصہ کلام جو اپنے مقدمہ اولیٰ میں وصف کو شرط کے لاحق کیا ہے تقریر مذکور سے اس کا بطلان معلوم ہو گیا -



وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى النَّسَبِ دُونَ الْحُكْمِ فَمَنْعَهُ مِنَ اتِّصَالِهِ بِمَحَلِّهِ وَبِدُونِ
الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْقُضُ سَبَبًا

ترجمہ :- اور اگر وصف شرط ہو تو شرط سبب پر داخل ہے نہ کہ حکم پر پس رد کہ یا شرط نے سبب کو اپنے محل کے ساتھ متصل ہونے سے اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر وہ سبب منقطع نہ ہوگا۔

تشریح :- یہ دوسرے مقدمہ کی تردید ہے کہ شرط کا انتقار حکم کے انتقار پر دلالت کرتا ہے، یہ خلاف اصول ہے اولاً تو وصف کو مطلقاً شرط کا درجہ دینا غلط ہے کما مر، پھر وصف کے انتقار کی وجہ سے حکم کا انتقار غلط ہے ورنہ ان نتائج المحصنات المؤمنات، میں آپ کو فرمانا چاہئے کہ آزاد کتابیہ سے نکاح جائز نہ ہونا چاہئے، بہر حال اگر وصف کو شرط کے درجہ میں مان لیں تو حضور پھر بھی شرط کا انتقار حکم کے انتقار پر دلالت نہیں کرے گا جیسے علت کا انتقار معلول کے انتقار پر دلالت نہیں کرتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ، سوال، ان دخلت الدار فانت طالق میں، شرط (دخول دار) کے منقفی ہونے کی وجہ سے حکم رد وقوع طلاق کا انتقار ہے تو معلوم ہوا کہ شرط کا عدم حکم کے عدم پر دال ہوگا؟ جواب : آپ نے غور نہیں فرمایا یہاں حکم تو مذکور ہے ہی نہیں بلکہ شرط اور سبب مذکور ہیں، ان دخلت الدار، شرط ہے اور فانت طالق سبب ہے وقوع طلاق انت طالق کا مسبب و حکم ہے، تو شرط جس چیز پر داخل ہے اسی میں تو اثر کرے گی اور وہ سبب ہے لہذا عدم شرط (عدم دخول دار) سبب کے انتقار پر دلالت کرے گا جو کہ مذکور ہے اور سبب کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم کا عدم ہوگا تو یہاں عدم حکم سبب کی وجہ سے ہے نہ کہ عدم شرط کی اور عدم سبب عدم شرط کی وجہ سے ہے بہر حال آپ کا یہ اصول ٹوٹ گیا کہ عدم شرط عدم حکم پر دال ہے، ان دخلت الدار فانت طالق میں، شرط سبب پر داخل نہیں مگر اس شرط نے سبب کو اپنے محل سے متصل نہیں ہونے دیا اور جب تک سبب کا اپنے محل سے اتصال نہ ہو تو وہ سبب ہی نہیں بنے گا بلکہ سبب بننے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے محل سے متصل ہو جائے اور محل وہ عورت ہے تو یہاں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کلام کو لغو قرار دیا جاتا مگر چونکہ وجود شرط کی امید وقوع تھی اس وجہ سے اس کو باطل نہیں کہا گیا اور جب شرط پائی گئی تو محل آگیا گویا مستحکم نے اب انت طالق کہا ہے لہذا اب طلاق واقع ہو جائیگی۔

وَلِهَذَا الْوَحْلَفَ لَا يُطْلَقُ فَعَلَقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَحْتَمِلُ مَا لَوْ يُوجِدُ الشَّرْطُ -

ترجمہ :- اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ طلاق نہیں دے گا پھر طلاق کو شرط پر معلق کر دیا تو جب تک شرط نہیں پائی جائے گی حانت نہ ہوگا۔

تشریح :- یہ قول سابق کی تائید ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کو مجمع علیہ بات کے ذریعہ الزام دینا ہے، کہ حضرت والا آپ نے تعلیق بالشرط کو مانے حکم مانا ہے نہ کہ مانع سبب گویا سبب موجود ہوا مگر حکم نہیں پایا گیا تو اگر بات یوں ہی ہے

تو بتائیے کہ اگر کسی نے قسم کھائی تھی کہ میں اپنی بیوی کو طلاق نہیں دوں گا پھر اس نے ان دخلت الدار فانت طالق بولا، تو آپ کے قول کے مطابق یہاں طلاق واقع ہونی چاہئے کیونکہ اس نے طلاق دیدی یعنی سبب طلاق یعنی اس کا لفظ انت طالق کہنا پایا گیا اور جب یہ پایا گیا تو پہلی بکین میں وہ حاث ہو گا اور بیوی پر طلاق پڑے گی مگر اتفاق سے آپ بھی اس کے قائل نہیں اور آپ بھی فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہو گی اور آپ کی یہ بات اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ تعلیق کو مانع سبب مان لیں۔

شواہع کی کتاب، الوجیز اور التہذیب اور المحض میں یہ جزئیہ مذکور ہے کہ اگر شوہر نے کہا اَنْ طَلَقْتُكَ فَاَنْتِ طَالِقٌ، پھر اس نے کہا ان دخلت الدار فانت طالق تو کچھ واقع نہو گا اس لئے کہ یہ تطلیق نہیں ہے، یہ امام شافعی پر زبردست الزام ہے۔

وَهَذَا اخْلَافٌ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لَآنَ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحَكْمِ دُونَ السَّبَبِ وَلِهَذَا الْوَحْلَفَ لَا يَبِيعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْتَضِرُ

ترجمہ :- اور بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار حکم پر داخل ہے نہ کہ سبب پر اور اسوجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں بیچے گا پھر اس نے خیار کی شرط کے ساتھ بیچ دیا تو حاث ہو جائے گا۔
تشریح :- یہ امام شافعی کی جانب سے وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے انہوں نے فرمایا کہ دیکھئے بیع کے اندر اگر خیار کی شرط لگائی جائے تو بیع منعقد ہو جاتی ہے مگر ابھی اس کے حکم کا نفاذ نہیں ہوا معلوم ہوا کہ شرط مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب، تو اس کا جواب دیا کہ ہاں بیع کے اندر خیار شرط میں واقعی خیار شرط، نفاذ حکم سے مانع ہے نہ کہ انعقاد سبب سے لیکن آپ کا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طلاق و غناق وہ از قبیل استقالات ہیں اور بیع از قبیل تملیکات، قسم اول تعلیقات کو قبول کرتی ہے اور قسم ثانی میں تعلیق جو اور قمار ہے اسی لئے فرمایا گیا کہ ایسی بیع ممنوع ہے جس میں کوئی شرط لگائی جائے۔

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بیع میں کوئی شرط نہ ہو سبب میں اور نہ حکم میں مگر خیار شرط خلاف قیاس لوگوں کو غبن اور خسارہ سے بچانے کے لئے حدیث سے ثابت ہے پھر اس شرط کو مانع سبب کہنے کی تو کوئی گنجائش نہ تھی لہذا مجبوراً اس کو حکم پر داخل ماننا پڑا لہذا اس سے آپ کا استدلال صحیح نہیں ہے، خیار شرط مانع سبب نہیں اس کی ایک واضح دلیل یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا اور شرط خیار کے ساتھ اس نے بیع کی تو حاث ہو جائے گا کیونکہ بیع منعقد ہو چکی ہے صرف نفاذ حکم باقی ہے۔

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ التَّعْلِيقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بَإِعْذَارِهِ إِلَى زَمَانٍ وَجُودِ الشَّرْطِ لَا فِي أَحْكَامِهِ صَحَّ تَعْلِيقُ



الطلاق والعَتَاقُ بِالْمَلِكِ وَلِبَطْلِ التَّكْفِيرِ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحَنْثِ -

ترجمہ

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق سبب کے اندر تصرف ہے سبب کو معدوم کرنے کے ساتھ وجود شرط کے زمانہ تک نہ کہ سبب کے احکام میں تو صحیح ہو گیا طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا اور حنث سے پہلے تکفیر بالمال

باطل ہوگئی ہے -

تشریح

یہاں سے مقدمہ ثالثہ اور رابعہ کی تردید ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط کا کام یہ ہے کہ جب تک شرط نہ پائی جائے سبب ہی معدوم ہے تو تعلیق کا کام سبب کے احکام میں تصرف کرنا نہیں بلکہ صرف سبب کو معدوم کر دینا شرط کا کام ہے تو امام شافعی کا مقدمہ ثالثہ و رابعہ خود بخود باطل ہو گئے یعنی ملک کے اوپر طلاق و عتاق کو معلق کرنا جائز ہو گیا۔ اور حنث سے پہلے مال کے ذریعہ کفارہ یمن ادا کرنا باطل ہو گیا، اسلئے امام شافعی کا یمن کو حنث کا سبب کہنا بے بنی بات ہے بلکہ یمن کا انعقاد بر کے لئے ہوتا ہے یعنی قسم پوری کرنے کے لئے یمن کا انعقاد ہوتا ہے -

وَفَرْقُهُ بَيْنَ الْمَالِي وَالْبَدَنِيِّ سَاقِطُ كَانَ حَقَّ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْمَالِيِّ فَعِلُ الْاَدَاءِ وَالْمَالُ اَللَّهُ وَانَّمَا يَقْصَدُ عَيْنُ الْمَالِ فِي حَقِّ الْعِبَادِ

ترجمہ

اور شافعی کا فرق کرنا مالی اور بدنی کے درمیان کثم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق فعل ادا ہے اور مال ادائیگی کا آلہ (ذریعہ) اور عین مال حقوق العباد میں مقصود ہوتا ہے شریک یہ امام شافعی کے مقدمہ خامسہ کی تردید ہے۔ جو انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے یہ فرق کثم ہے کہ مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل ہوتا ہے اور بدنی کے اندر نہیں ہوتا -

بلکہ واجب مالی ہو یا بدنی اللہ تعالیٰ کو مال مطلوب نہیں بلکہ فعل ادا مطلوب ہے وہ دوسری بات ہے کہ واجب مالی میں مال ادا فعل کا ذریعہ ہے مگر دونوں کے اندر مقصود فعل ادا ہے نہ کہ نفس مال تو پھر امام شافعی کا یہ فرق کرنا اور پھر اس کی بنیاد پر قبل الحنث تکفیر بالمال کے جواز کا قائل ہونا کثم ہے۔ کیونکہ نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فرق حقوق العباد میں ہو سکتا ہے نہ کہ اللہ کے حقوق میں کیونکہ حقوق اللہ میں فعل ادا معتبر ہے اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے۔ اور حقوق العباد میں فعل معتبر نہیں بلکہ مال معتبر ہے جیسے ادھار صبیح والے مسئلہ میں ہے اور اسی طرح اگر کسی نے غیر سے اپنا حق وصول کر لیا غیر اس کی ادائیگی کے چونکہ یہاں مال معتبر ہے جو حاصل ہو گیا تو اس کا حق وصول ہو گیا اسی لئے ترکہ میں سے بغیر میت کی وصیت سے مال سے لیا جانا ہے اگرچہ فعل میت معدوم ہے اور حقوق العباد کے اندر اگر فعل آتا ہے تو وہ بالبع آتا ہے ورنہ مقصود اصلی مال ہے جیسے درزی کو اجیرنا یا کپڑا سینے کے لئے تو یہاں فعل مطلوب ہے مگر یہ بالبع ہے، بہر حال نفس وجوب



اور وجوب ادا کے درمیان فصل والفکاح حقوق العباد میں چل سکتا ہے نہ کہ حقوق اللہ میں اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے۔ لہذا امام شافعی کا فرق مذکور کثرت میں ہے۔

تنبیہ :- اس پوری تقریر کا حاصل امام شافعی رحمہ کی تفریق کو باطل کر کے انکی تردید کرنا ہے اور انہیں یہ بتانا ہے کہ واجب بدنی کے اندر بھی سبب اور وجوب ادا کے درمیان فصل ہوتا ہے جیسا کہ صوم مسافر سے ظاہر ہے اور رہا قبل الحث جواز تکفیر کا مسئلہ تو وہ مالی اور بدنی دونوں میں جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی سبب کا انعقاد نہیں ہوا اور اسکی مثلہ کثیرہ المولوی کے حاشیہ میں مذکور ہیں۔

سبق نمبر ۲۱ وَمِنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الْمَطْلُوقَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَ فِي حَدِيثَيْنِ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكُفَّارَاتِ لَا نَقِيْدَ الْإِيمَانِ زِيَادَةٌ وَصِفٍ يَجِيءُ مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ وَفِي نَظِيرِهِ مِنَ الْكُفَّارَاتِ لَا نَهَا جَنْسٍ وَاحِدٌ وَعِنْدَنَا لَا يَحْتَمِلُ الْمَطْلُوقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَ فِي حَدِيثٍ وَاحِدَةٍ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ فِي حَكْمَيْنِ لَا مَكَانَ الْعَمَلِ بَهُمَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيمَنْ قَرَّبَ الَّتِي ظَاهِرُ مَنَاهَا فِي خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلًا عَامِدًا أَوْ نَهَارًا نَاسِيًا إِنَّهُ لَيْسَتْ أَنْفٌ وَلَوْ قُرْبُهَا فِي خِلَالِ الْأَطْعَامِ لَمْ يَسْتَأْنِفْ لِأَنَّ شَرْطَ الْإِخْلَافِ عَنِ السَّيْسِيِّ مِنْ ضَرُورَةٍ شَرْطِ التَّقْدِيمِ عَلَى السَّيْسِيِّ وَذَلِكَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ فِي الْأَعْتَاقِ وَالصِّيَامِ دُونَ الْأَطْعَامِ

ترجمہ اور منجملہ وجوہ فاسدہ کے وہ ہے جو امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ مطلق مقید پر محمول ہوگا اگرچہ وہ دونوں مطلق و مقید دو حاکموں کے اندر ہوں جیسے کفارہ قتل اور تمام کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید وصف کی زیادتی ہے جو شرط کے قائم مقام ہے تو شرط کا عدم منصوص علیہ اور کفارات میں سے اپنی نظیر میں حکم کی نفی کو واجب کریگا اسلئے کہ کفارات جنس واحد ہے۔ اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوگا اگرچہ وہ دونوں ایک حادثہ کے اندر ہوں ایک بعد کہ وہ دونوں دو حکموں کے اندر ہوں ان دونوں پر عمل کے ممکن ہونے کی وجہ سے ابو حنیفہ رحمہ اور محمد رحمہ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے اس عورت سے جماع کیا جس سے اس نے ظہار کیا ہے روزہ کے درمیان میں رات کو قصد ایاد میں بھول کر کہ وہ از سرور روزے رکھے گا، اور اگر اس سے جماع کیا اطعام کے درمیان تو استیناف نہیں کرے گا اس لئے کہ جماع سے خالی کرنے کی شرط جماع پر مقدم کرنے کی شرط کی ضروریات میں سے ہے اور تقدیم اعتاق اور صیام میں مضمون علیہ ہے نہ کہ اطعام کے اندر۔

تشریح وجوہ فاسدہ میں سے یہ تیسری وجہ فاسدہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ اگر جنس واحد کے اندر ایک جگہ پر حکم مقید ہے اور کسی جگہ مطلق ہے تو مطلق مقید پر محمول کر لیا جائے گا حادثہ ایک ہو یا الگ الگ ہو کیونکہ وصف شرط کے درجہ میں ہے جس کا انتہاء حکم کے انتہاء پر دلالت کرتا ہے خواہ وہ منصوص



علیہ ہو یا غیر منصوص علیہ ہو۔ لہذا انہوں نے فرمایا کہ کفارے سب برابر ہیں۔ خواہ کفارۃ قتل ہو یا کفارۃ ظہار اور کفارۃ یمین ہو، اس لئے کہ سب کا مقصد ایک ہے یعنی ستر، اور کفارۃ قتل کو بیان کرتے ہوئے غلام کے اندر مومن ہونے کی قید لگائی گئی ہے ارشاد باری ہے فخریر رقیبہ مؤمنۃ، اور کفارۃ ظہار میں اور کفارۃ یمین میں حکم مطلق ہے، وہاں مومن ہونے کی قید مذکور نہیں ہے، مگر قاعدہ مذکورہ کیوجہ سے کفارۃ ظہار اور کفارۃ یمین کے اندر بھی ایمان کی شرط ملحوظ ہوئی اور ان دونوں کے اندر بھی غلام کا مومن ہونا ضروری ہوگا۔

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مطلق اور مقید پر الگ الگ عمل ممکن ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، حادثہ ایک ہو یا الگ الگ مگر حکم دو ہونے چاہئیں تاکہ عمل ممکن ہو۔ لہذا حضرات طرفین نے اس مظاہر کے بارے میں فرمایا جس نے روزہ رکھتے ہوئے اس جماع سے جماع کر لیا جس سے ظہار کیا ہے تو استیناف کرے گا کیونکہ من قبل ان تہماسا کی قید لگی ہوئی ہے اگرچہ اس جماع سے روزہ فاسد نہ ہوگا یعنی جماع رات میں کیا ہو یا دن میں بھول کر کیا ہو، اور اگر اطعام کے اندر اس نے جماع کر لیا تو استیناف نہیں کرے گا۔ کیونکہ اطعام میں من قبل ان تہماسا کی قید نہیں ہے تو حادثہ ایک ہے مگر حکم الگ الگ ہے اس لئے کفارۃ ظہار میں تین حکم ہیں۔ ۱۔ اخلاق ۲۔ صیام ۳۔ اطعام۔ پہلے دونوں کے اندر من قبل ان تہماسا کی قید ہے اور آخر دوائے میں نہیں ہے۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ ۱۔ لان شرط الاخلاء اس عبارت سے یوں کہنا چاہتے ہیں کہ جماع سے خالی کرنا روزہ کی شرط ہے کیونکہ یہاں ارشاد باری ہے فِصَامٌ شَہْرَہِیْنِ مَتَابَعَتَہِیْنِ مَنِ قَبْلَہُ اَنْ یَّتِمَّ شَاؤُہُ اَیْتِ اس بات پر دل ہے کہ روزہ میں تقدیم شرط ہے اور تقدیم کے لئے ضروری ہے کہ روزوں کو جماع سے خالی رکھا جائے اس لئے کہ بغیر اخلاء کے تقدیم کا تصور نہ ہو سکے گا مصنف نے اسی مفہوم کو اس عبارت سے بیان کیا ہے بالفاظ دیگر جماع سے اخلاء کیوں ضروری ہے؟ اسلئے کہ اخلاء تقدیم کی شرط ہے۔

وَكُلُّهُ اَدْخَلَ الْاِطْلَاقَ وَالتَّقْيِیْدُ فِی السَّبَبِ یَحِیْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْہَا عَلٰی سَنَنِہٖ کَمَا قُلْنَا فِی صَدَقَاتِ الْفِطْرِ اِنَّہٗ یَجِبُ اِذَا وَهَّاعِنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنِّصِّ الْمَطْلُوقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنِّصِّ الْمُقْبَدِ بِالْاِسْلَامِ لِاَنَّهُ لَا مَزَاحِمَتَ فِی الْاَسْبَابِ فَوْجَبَ الْجَمْعُ۔

ترجمہ اور ایسے ہی (مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا) جبکہ اطلاق و تقید سبب کے اندر داخل ہو بلکہ ان میں سے اپنے طریقہ پر جاری رہے گا جیسا کہ ہم نے کہا ہے صدقہ فطر کے بارے میں کہ اس کی ادائیگی واجب ہے عبد کافر کے سبب اس نص کیوجہ سے جو اسم عبد کے ساتھ مطلق ہے اور عبد مسلم کے سبب اس نص کی وجہ سے جو اسلام کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ اسباب کے اندر مزاحمت نہیں ہے تو جمع کرنا واجب ہے یہ بات تو آپ محمد ﷺ سے جانی پہچانی ہے کہ صدقہ فطر کا سبب وجودِ راس ہے یعنی وہ راس جس کی وہ نفقہ کی مشقت کا ذمہ دار ہے اور اس کے اوپر ولایت رکھتا ہے تو اس میں خود آدمی کا

تشریح



اپنا نفس بھی داخل ہے اور اولاد و سفار داخل ہیں اور اس کے غلام وغیرہ کیونکہ ان سب جگہوں پر جہاں اس کو انکے اوپر ولایت حاصل ہے تو نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہے بیوی اس سے خارج ہے کیونکہ اگرچہ نفقہ واجب ہے مگر ولایت مفقود ہے۔ بہر حال سبب وجود راس ہے اسی وجہ سے اس صدقہ کو صدقۃ الراس بھی کہا جاتا ہے جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھئے کہ جس طرح حکم کے اندر مطلق کو مقید محمول نہیں کیا جاتا ایسے ہی اگر مطلق اور مقید کا تعلق اسباب سے ہو جب بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ مسبب کے تحقق سے پہلے اس کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں جیسے ملک ایک حکم ہے اس کے بہت سارے اسباب ہیں مثلاً شرار، ہبہ، ارث وغیرہ۔ لیکن مسبب کا جب تحقق ہوگا تو ان میں سے کسی ایک کے سبب سے ہوگا اگر شرار کی وجہ سے مسبب کا ثبوت ہوا ہے تو پھر ہبہ اور ارث سے ہوگا غلام کلام تحقق مسبب سے پہلے علی سبیل البداہت ہر ایک کے اندر سبب بننے کا احتمال ہے اور ہر ایک کی وجہ سے ملک کا ثبوت ہو سکتا ہے مگر مسبب کے تحقق کے بعد یہ بات ظاہر ہوگی کہ ان میں سے فقط کسی ایک ہی کی وجہ سے اس کا ثبوت ہوا ہے،

تو جب یہ معلوم ہو گیا کہ اسباب میں تراجم نہیں ہے بلکہ اسباب مختلف کا وجود مسبب واحد کے لئے ہو سکتا ہے تو صدقہ فطر کے بارے میں ایک حدیث میں مطلقاً یہ حکم ہے کہ غلام و حسر کی جانب سے ادا کرو اور دوسری میں حکم ہے وہ غلام جو مسلمان ہو تو اول مطلق اور ثانی مقید ہے مگر مطلق کو مطلق رکھیں گے اور مقید کو مقید رکھیں گے اور یہ کہیں گے کہ مطلق غلام یہ بھی سبب ہے اور عبد مسلم یہ بھی سبب ہے، اور تقید کا فائدہ فقط عبد مسلم کی اولویت کو بیان کرنا ہے پہلی حدیث، اذاعن کل حر و عبد صغیر و کبیر نصف صاع من مبر و صاعاً من نذر آخرہ الدار قطنی و ابو داؤد، اس میں مسلم کی قید نہیں ہے۔

دوسری حدیث، ان رسوا، اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر من رمضان علی الناس ما غامن تمر و صاعاً من شیع علی کل حر و عبد و ذکر و اثنی من المسلمین، اس میں مسلم کی قید لگی ہوئی ہے، تو جب شئی واحد کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں تو ان کو دو مستقل سبب قرار دیا جائے گا، اور مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا یہ دونوں نص کے درمیان جمع و تطبیق کی صورت ہے، کہ بغیر ایک کو دوسرے پر حمل کئے ہوئے ہر ایک پر عمل کیا جائے۔ تنبیہ: ۱۔ ہاں اگر حکم واحد میں اور حادثہ واحد میں ایسا ہو تو پھر ہمارے نزدیک بھی مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا، جیسے کفارہ یمن میں روزہ کے بارے میں فرمایا گیا ہے فصیام ثلثتہ ایام جس میں تتابع کی قید نہیں ہے اور ابن مسعودؓ کی قرأت میں فصیام ثلثتہ ایام متتابعات، یہاں پر بنا پر مجبوری حمل ضروری ہے ورنہ حکم واحد کا دو متضاد وصفوں سے انصاف لازم آئے گا جو باطل ہے لہذا مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا اور تتابع صیام ضروری ہوگا اور ابن مسعودؓ کی قرأت مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، نیز کفارہ صوم میں جہاں ساٹھ روزے مذکور ہیں تو ایک روایت میں شہرین کے بعد متتابعین کی قید ہے اور ایک میں نہیں ہے اور حادثہ اور حکم ایک ہے۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا۔



فوجب الحج کے اوپر المولوی کے حاشیہ میں ایک اعتراض اور اس کا نفیس جواب مذکور ہے۔

وَهُوَ نَظِيرٌ يَأْتِي أَنَّ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ لَا يُوجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فَصَارَ الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ
وَجُودِهِ مُعْلَقًا وَمُرْسَلًا لَا نَ الْإِرْسَالُ وَالتَّعْلِيْقُ يَتَنَاوِيَانِ وَجُودًا وَأَمَّا قَبْلَ وَجُودِهِ فَهُوَ
مُعْلَقٌ بِالشَّرْطِ أَيْ مُعَدٌّ وَمُمْتَعَلَقٌ وَجُودُهُ بِالْشَّرْطِ وَمُرْسَلٌ عَنِ الشَّرْطِ أَيْ مُعَدٌّ وَمُمْتَعَلَقٌ
لِلْوُجُودِ قَبْلَهُ وَالْعَدَمُ الْأَصْلِي كَانَ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ وَلَمْ يُتَبَدَّلِ الْعَدَمُ فَصَارَ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ

بطریقین

ترجمہ اور یہ مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا اس کی نظر ہے جو اقبل میں گذر چکا ہے کہ تعلیق بالشرط حکم کی نفی
کو واجب نہیں کرتی شرط کے عدم کے وقت تو ہو جائے گا حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور
مرسل اس لئے کہ ارسال و تعلیق وجود کے اعتبار سے متناہی ہیں، اور بہر حال اس حکم کے وجود سے پہلے پس وہ معلق
بالشرط ہے یعنی ایسا معدوم ہے جس کا وجود شرط سے متعلق ہے اور شرط سے مطلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے جو شرط سے
پہلے وجود کا محتمل ہے اور عدم اصلی وجود کا محتمل ہے اور اس عدم میں تبدیلی نہ ہوگی تو یہ دونوں طریقوں پر وجود کا
محتمل ہوگا۔

تشریح یہاں سے مصنف سبب اور تعلیق بالشرط کے درمیان ایک طرح کی مشابہت بیان کرتے ہیں، عورت
کو طلاق اس طرح بھی دی جاسکتی ہے کہ اس سے کہا جائے اِنْ دَخَلْتَ الذَّرْفَانَ تَطْلُقُ۔ اس کو
طلاق تعلیقی کہا جاتا ہے اور انت طالق بکبر بھی طلاق دیکھتی ہے اس کو طلاق تجزیہ کہا جاتا ہے، گویا دونوں اپنی
حقیقت کے مطابق طلاق کے سبب ہیں، لیکن جب طلاق کا وقوع ہوگا تو ان دونوں میں سے کسی ایک سے ہوگا یعنی
حکم مذکور اپنے تحقق و وجود سے پہلے تعلیق و ارسال دونوں کا احتمال رکھتا ہے البتہ وجود کے اعتبار سے تعلیق و
ارسال میں منافات ہے یعنی اگر وقوع طلاق تعلیق سے ہوگا تو پھر ارسال سے ہوگا اور اگر ارسال سے ہوگا تو پھر تعلیق سے
ہوگا لیکن حکم کے اندر تعلیق سے پہلے جو عدم ہے جس کو عدم اصلی سے تعبیر کیا گیا ہے اس حکم کے اندر ارسال و تعلیق دونوں
کے ذریعہ پائے جانے کا احتمال ہے اور یہ احتمال تعلیق کے بعد وجود حکم سے پہلے بھی برقرار ہے یعنی معلق کا وجود
شرط کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے اور معلق کا وجود وجود شرط سے پہلے طلاق تنفیذ کی کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یعنی عدم اصلی
کے اندر تعلیق کے بعد بھی دونوں طریقوں پر پائے جانے کا احتمال موجود رہتا ہے۔ مصنف اس تقریر سے یہ
کہنا چاہتے ہیں کہ جیسے تعلیق و ارسال میں یہ بات ہے کہ حکم کا وجود دونوں سے ہونے کا احتمال ہے علی سبیل البدیلت
اسی طرح طلاق و تنفیذ میں بھی یہ احتمال ہے کہ حکم کا ثبوت مطلق سے ہو جائے یا مقید سے ہو جائے چونکہ بہر حال دونوں
سبب ہیں تو علی سبیل البدیلت دونوں سے ثبوت حکم کا احتمال ہے البتہ حکم واحد یک وقت دونوں سے ثابت ہو
یہ متمنع ہے جیسے ارسال و تعلیق میں۔



تنبیہ :- تعلیق معلق کرنا، ارسال حکم کو بغیر تعلیق کے بیان کرنا، ای معدوم تعلق الخ سے مصنف معلق کی مزید توضیح فرمائی ہے، العدم الاصلی، تعلیق سے پہلے جو حکم معدوم ہے اسکو عدم اصلی کہتے ہیں ولم تبدل العدم یہاں العدم سے مراد عدم اصلی ہے فصار کے اندر ضمیر ہو کامر جمع عدم اصلی ہے بطریقین سے ارسال و تعلیق کے طریقے مراد ہیں۔

سبق نمبر ۲۲

ومنها ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه وعندنا انما يخص بسببه اذ لو يكن مستقلا بنفسه كقوله نغوا ولبى او خرج مخرج الجراء كقول الراوى سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب كالمبدع والى الغدا وبقول والله لا اتعدى فاما اذا دعى على قدر الجواب فقال والله لا اتعدى اليوم وهو موضع الخلاف فعندنا يصير مبتدأ احترازاً عن الغاء الزيادة -

ترجمہ

اور انہیں وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا جب کہ وہ عام مستقل نہ ہو، جیسے اس کا قول نعم یا بلی، یا وہ جزاء کے نکلنے کی جگہ نکلے جیسے راوی کا قول کہ آنحضرت کو سہو ہوا پس آپ نے سجدہ کیا یا وہ جواب کی جگہ نکلا ہو جیسے وہ شخص جس کو ناشتہ کی جانب بلا یا گیا ہو اور وہ کہہ کر اللہ میں ناشتہ نہیں کروں گا پس مہر حال اگر اس نے جواب کی مقدار پر زیادتی کر دی پس کہا واللہ میں آج ناشتہ نہیں کروں گا اور یہی اختلاف کی جگہ ہے تو ہمارے نزدیک یہ کلام جدید ہوگا احتراز کرتے ہوئے زیادتی کو لغو کرنے سے۔

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے یہ چوتھی وجہ فاسدہ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام مزنیؒ اور قتالؒ اور ابو جرد قاتیؒ اور ابو ثورؒ فرماتے ہیں کہ ایک کلام ہے جس میں عموم ہے اور وہ کلام جدید نہیں ہے بلکہ کسی شخص کے بارے میں اس کلام کا ورود ہو کسی نص میں یا اقوال صحابہ وغیرہ میں تو ان حضرات کے نزدیک یہ عام اسی سائل یا صاحب واقعہ کے بارے میں خاص ہوگا اور غیر کے حق میں اس عام کا حکم اس کی وجہ سے ثابت ہوگا بلکہ دوسری نص سے یا قیاس سے ثبوت ہوگا اور جمہور علماء ان کے خلاف ہیں ان کے نزدیک جو لصوص اسباب کے ساتھ مقید ہیں علاوہ چند مقامات کے باقی جگہوں میں انکو انکے عموم پر باقی رکھا جائے گا۔ اور یہی محل ہے اس قاعدہ کا کہ العبۃ لعموم اللفظ لخصوص السبب۔ یہی تو وجہ ہے کہ آیت ظہار اوس بن صامت کی بیوی خولہ کے بارے میں نازل ہوئی اور آیت لعان۔ بلال بن امیہ کے بارے میں اور آیت تذف حضرت عائشہ کے بارے میں اور آیت سرق صفوان کی چادر کی چوری کے بارے میں، اور حضرات صحابہؓ نے ان کو ان کے اسباب کے ساتھ خاص نہیں فرمایا اس سے معلوم ہو گیا کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہیں ہوتا البتہ بقول مصنفؒ



تین جگہ ایسی ہیں جہاں عام کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے۔ ۱۔ عام مستقل نہو جیسے بلی اور نعم کہ ان دونوں کے اندر انواع کلام کا جواب بننے کی صلاحیت ہے مگر جہاں جس کلام کے جواب میں ان کا وقوع ہوگا تو یہ دونوں اسی کے ساتھ خاص ہونگے اور ان کو کلام جدید شمار نہیں کیا جاسکتا مثلاً کسی نے کہا اکان لی علیک الف درہم تو اس نے جواب میں کہا نعم، یا کسی نے کہا الیس لی علیک الف درہم تو اس نے کہا بلی، تو چونکہ ان کے اندر استقلال نہیں ہے اس لئے ان کو سبب کے ساتھ خاص مانا جائے گا، ۲۔ عام کسی جگہ جزاء کے درجہ میں ہو اور جزاء اپنے ماقبل کے ساتھ مربوط ہوتی ہے تو اس کو اپنے سبب کے ساتھ خاص شمار کیا جائے گا، جیسے راوی کا قول ہے سہار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد، تو اب یہاں مسجد، اس کے اوپر فار داخل ہونے کی وجہ سے جزاء کے درجہ میں ہے تو یہ مسجد اسی سہو کے ساتھ مختص ہوگا جیسے السارق والسارقة فاقطعوا میں اور اور جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا میں، ۳۔ عام جواب ہوا اگر وہ مستقل کلام ہو مگر جب جواب محض ہوگا تو اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا۔ مثلاً کسی نے زید سے کہا آؤ ناشتہ کرو، اس نے کہا اگر میں ناشتہ کروں تو میری بیوی کو تین طلاق، تو یہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہے لہذا اگر اس نے گھر جا کر ناشتہ کر لیا تو بیوی کو طلاق نہیں پڑے گی چونکہ محجب کا مقصد وہ ناشتہ تھا جس کی اس کو دعوت دی گئی تھی، لیکن اگر محجبے جواب کی مقدار پر اضافہ کر کے الیوم کو زیادہ کر دیا تو اب اس کو جواب محض پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو کلام جدید شمار کریں گے اور یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص نہوگا بلکہ اگر گھر جا کر بھی ناشتہ کیا تو بیوی کو تین طلاق پڑیں گی اور اسی مسئلے کو بیان کرنے کیلئے مصنف نے اس وجہ راہ کو بیان کیا ہے اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے امام مالکؒ، وشافعیؒ اور زفرؒ اس کو جواب پر محمول مانکر اس کو سبب کے ساتھ خاص کر کے اس سے وہ غلام مراد لیتے ہیں جس کی جانب اس کو دعوت دی گئی تھی قنبدہ :- بلی اور نعم میں مسجد اور اتندی عام کے صیغوں میں سے نہیں ہیں مگر مسامحہ ان کو عام کہا گیا ہے چونکہ رجم اور سجود وغیرہ جس سبب کے تحت وارد ہوئے ہیں اس کے لئے ہونے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں اور دوسرے کے لئے ہونے کی بھی، اور بعض حضرات نے جواب دیا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمَ إِنَّ الْقُرْآنَ فِي النَّظْمِ يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلَ قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ إِنَّ الْقُرْآنَ يُوجِبُ أَنْ لَا تَجِبَ الزَّكَاةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوا لَا إِنَّ الْعَطْفَ لَيَقْتَضِي الْمَشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوا بِالْجُمْلَةِ النَّاخِصَةِ إِذَا عَطَفْتَ عَلَى الْكَامِلَةِ وَهَذَا فَاسِدٌ لَا لِشَرِكَةِ إِنَّمَا وَجِبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاخِصَةِ لِإِفْتِقَارِهَا إِلَى مَا يَتَوَبَّه، فَذَا تَمَّ بِنَفْسِهِ لَمْ تَوْجِبِ الشَّرِكَةُ إِلَّا عِيَايَتَهُ الْيَدِ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِمَرْأَتِهِ إِنَّ دَخَلَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ وَعَبْدِي حَرٌّ إِنَّ الْعَطْفَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لِأَنَّهُ فِي حَقِّ التَّعْلِيقِ قَاصِرٌ -



ترجمہ

اور انہیں وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا کہ لفظ کے اندر قرآن (ملاپ) حکم کے اندر قرآن کو واجب کرتا ہے جیسے ان میں سے بعض کا قول ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ** میں کہ قرآن اس بات کو واجب کرتا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے اس لئے کہ عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے اور انہوں نے جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جبکہ اس کا عطف کیا جائے گا ملہ پر اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ شرکت جملہ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس کلام کی جانب جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے پس جبکہ کلام بذات خود تام ہو جائے تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس چیز میں جس کی جانب احتیاج ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنی بیوی سے **ان دخلت الدار فانت طالق** و عبدی حر، کہ غنق شرط کے ساتھ متعلق ہوگا، اس لئے کہ یہ تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

یہ وجہ فاسدہ میں سے آخری وجہ فاسدہ ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب دو جموں کو ایک ساتھ جوڑ کر بیان کیا جائے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ ان دونوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے بھی جوڑ ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **اقیموا الصلوة و آتوا الزکوۃ**، یہاں زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ جوڑ کر بیان فرمایا گیا ہے لہذا ان دونوں کے درمیان حکم کے اندر بھی اتحاد ہوگا اور کہا جائیگا کہ جیسے بچہ کے اوپر نماز فرض نہیں ہے ایسے ہی بچہ کے اوپر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔

مسئلہ ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے مگر ہم کو اختلاف اس استدلال سے ہے اور ہم دوسری نص سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ عطف مشارکت کو چاہتا ہے اور جیسے جب جملہ ناقصہ کا جملہ ملہ پر عطف ہوتا ہے اور دونوں جموں کا خبر میں اشتراک ہوتا ہے ایسے ہی اگر جملہ ملہ کا جملہ ملہ پر عطف کیا جائے تو وہاں اگرچہ خبر کا اشتراک تو نہ ہو سکے گا لیکن حکم کے اندر اشتراک مانا جائے گا۔ تو انہوں نے کا ملہ کے کا ملہ پر عطف کو ناقصہ کے کا ملہ پر عطف کے اوپر قیاس کیا ہے لیکن ہم نے اس کو وجوہ فاسدہ میں سے شمار کیا ہے کیونکہ ناقصہ میں خبر کی ضرورت ہے اس لئے وہ کا ملہ کا محتاج ہے اور کا ملہ دوسرے کا ملہ کا محتاج نہیں ہے تو شرکت بھی نہ ہو سکے گی، ہاں اگر کا ملہ میں بھی یہ بات ہو جائے کہ وہ دو سر کا ملہ کا کسی چیز میں محتاج ہو۔ جہاں تک احتیاج ہے وہاں تک شرکت ثابت ہوگی مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا **ان دخلت الدار فانت طالق** و عبدی حر۔ دونوں جملے کا مل ہیں مگر دوسرا جملہ کامل ہونے کے باوجود تعلیق میں اول کا محتاج ہے تو اس سلسلہ میں شرکت ثابت ہوگی اور کہا جائے گا کہ جس طرح مخاطب کا مطلق ہونا معلق بالشرط ہے ایسے ہی غلام کی آزادی بھی معلق بالشرط ہوگی، کیونکہ یہاں دلالت حال کا یہی تقاضا ہے کہ متکلم کا دو دونوں میں تعلیق سے تمیز نہیں ہاں اگر شوہریوں کتنا **ان دخلت الدار فانت طالق** و زینب طالق تو یہاں زینب کی طلاق معلق نہیں ہے بلکہ منجز ہے کیونکہ اگر اس کا مقصد تعلیق ہوتا تو وہ زینب کی خبر بیان نہ کرتا، پھر مصنف وجوہ فاسدہ سے فراغت کے بعد خاص کی بعض اقسام کو بیان کرتے ہیں یعنی امر کا کیونکہ اصول فقہ کی مباحثہ کثیرہ اس سے تعلق رکھتی ہیں لہذا مصنف رح فرماتے ہیں۔



فصل فی الامر

سبق نمبر ۲۳
وَهُوَ مِنْ قَبْلِ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقِسْوَا الْأَوَّلِ مَبْدَأُ كَرَامَتِ
الْأَقْسَامِ فَإِنَّ صِبْغَةَ الْأَمْرِ لَفْظٌ خَاصٌّ مِنْ تَصَارُيفِ الْفِعْلِ وَضِعَ لِمَعْنَى خَاصٍّ وَهُوَ طَلَبُ
الْفِعْلِ

ترجمہ :- یہ فصل ہے امر کی بیان میں اور یہ تقسیم اول کی قسم اول میں سے ہے یعنی ان اقسام میں سے جنکو ہم ذکر کر چکے ہیں اس
لئے کہ صیغہ امر لفظ خاص ہے فعل کی گردانوں میں سے جو خاص معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب فعل ہے
تشریح :- یعنی امر بھی خاص کی قبیل سے ہے اس لئے کہ خاص کے معنی اس کے اوپر مکمل طریقہ پر صادق ہیں اس کی مزید
تفصیل نور الانوار میں گذر چکی ہے۔

وَمَوْجِبُهُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ الْأَلْزَامُ الْأَبْدَلِيلُ وَالْأَمْرُ بَعْدَ الْحَظَرِ وَقَبْلَهُ سُوءٌ

ترجمہ :- اور امر کا موجب جمہور کے نزدیک الزام (دوجوب) ہے مگر کسی دلیل کی وجہ سے اور امر ممانعت کے بعد
اور اس سے پہلے برابر ہے۔
تشریح :- نور الانوار اور اس کے حاشیہ میں امر کا سولہ معنی کے لئے مستعمل ہونا آپ جان چکے ہیں مگر امر کے حقیقی معنی
کیا ہے تو بتایا کہ حقیقی معنی دوجوب الزام ہے جب تک کوئی ایسا قرینہ نہ ہو کہ اس کو اسکے معنی حقیقی سے پھیر دے
تو امر کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا، اور جب کوئی قرینہ اس کے خلاف قائم ہو جائے تو علی حسب المقام دوسرے معنی
پر محمول کیا جائے گا۔

محض شوافع کا کہنا ہے کہ جب امر ممانعت کے بعد وارد ہو تو اباحت کے لئے ہوگا ورنہ وجوب کے لئے ہوگا اور دلیل
میں یہ آیت پیش کرتے ہیں، وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا، مگر ان سے پوچھا جائے کہ فرمان باری فاذا السخ الا شہر الحرم،
فاصلوا المشرکین حیث وجدتموہم، میں کیا جواب ہوگا، تو ان کی تردید کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ بہر صورت امر کے معنی
حقیقی وجوب والزام ہے خواہ حظر کے بعد ہو یا پہلے، موجب سے مراد الاثر الثابت ہے موجب بفتح الجیم اور مقتضی اور حکم
فقہاء کے نزدیک مترادف الفاظ ہیں۔

وَلَا مُوجِبَ لَهُ فِي التَّكْلِيفِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ لِأَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ صِبْغَةٌ أُخْتُصِرَتْ لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ
الْفِعْلِ لَكِنَّ لَفْظَ الْفِعْلِ فَرْدٌ فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ -



ترجمہ ۱۔ اور نہیں موجب امر کا تکرار میں اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظ امر ایک صیغہ ہے جس کو طلب فعل سے اپنے معنی کے لئے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظ فعل فرد ہے تو وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔

تشریح ۱۔ اشاعرہ میں سے ابو اسحق اسفرائی کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور ہمارے نزدیک امر میں نہ تکرار کا تقاضا ہے اور نہ اس کا احتمال ہے۔ فرقی مخالف نے

اقرع بن حابسؒ کے قول العمانا ہذا یا رسول اللہ! ملا بد سے استدلال کرتے ہوئے تکرار امر کا موجب بتایا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ امر ب، اطلب منک ضرباً کا مختصر ہے جو نکرہ ہے اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن خصوص عموم کی فرع ہے تو اس میں عموم و تکرار کا بھی احتمال ہوا اور بوقت قرینہ اس کو عموم پر محمول کیا جائے گا۔

جب امام شافعیؒ کے نزدیک امر میں احتمال تکرار ہے تو جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی لفسک اور دو کی نیت کی تو دو واقع ہو جائیگی اور ہمارے نزدیک ایک واقع ہوگی در نہ دو میں تعدد ہے جو جنسیت کے منافی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ امر فعل ہی سے مختصر ہے یعنی اصل میں تھا اطلب منک الضرب، اور وہ مصدر جس سے یہ مختصر ہے وہ اس فعل کی حقیقت کا ایک فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا لہذا یہ نہ عموم کو مقتضی ہوگا اور نہ محتمل اور موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل بغیر نیت کے بالکل ثابت نہیں ہوتا۔

وَلِهَذَا أَقْلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لَامْرَأَتِهِ طَلَّقَ نَفْسَكَ أَنْ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدَةِ وَلَا تَكْمُلُ نِيَّةُ الثَّانِيَيْنِ فِيهَا لِأَنَّ نِيَّةَ الْعَدَدِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ أُمَّةً لِأَنَّ ذَلِكَ جَنْسٌ طَلَّقَهَا فَضَارَ مِنْ طَرِيقِ الْجَنْسِ وَاحِدًا

ترجمہ ۱۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا مسکد اس قول میں اپنی بیوی سے کہ تو اپنے کو طلاق دیدے کہ یہ ایک پر واقع ہوگا اور اس میں دو کی نیت کا اگر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ یہ (دو طلاق) اس کی طلاق جنس ہے تو یہ (دو طلاق) جنس کے طریقہ سے ایک ہو جائے گی۔

تشریح ۱۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر میں نہ احتمال تکرار ہے اور نہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے بلکہ یہ مصدر کے درجہ میں ہے جو جنس ہے، اور جنس میں تو صرح معنی ملحوظ ہوئی اور تو حد اور تعدد میں منافات ہے اس لئے جنس میں تعدد کا احتمال نہ ہوگا لیکن فرد ایک حقیقی ہوتا ہے اور ایک حکمی اور اعتباری لہذا طلاق کا فرد حقیقی ایک ہے اور تین سے طلاق کا چونکہ منہا ہے اس لئے تین کو طلاق کفر دیکھا جائے گا اور جنس میں من حیث الجنس اقل متعین مراد ہو یا محتمل وہ جنسیت سے نہیں بٹے گا لہذا مثال مذکور میں اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور اگر دو کی نیت ہو تب بھی ایک اور اگر تین کی نیت ہو تو تین واقع ہوتی ہیں اور اگر دو کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ عدد ہے جس کا جنس میں احتمال نہیں ہوتا ہاں اگر وہ بیوی کسی کی باندی ہو تو اس کے حق میں دو جنس کا فرد حکمی ہے اب دو طلاق واقع ہوگی مگر عدد کی حیثیت سے نہیں بلکہ جنس کی حیثیت سے۔



ثُمَّ لَا مَرَّ الْمَطْلُوقُ عَنِ الْوَقْتِ كَالْأَمْرِ بِالزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ وَالْكَفَّارَاتِ وَقَضَاءِ رَمَضَانَ
وَالنَّذْرِ الْمَطْلُوقِ لَا يُوجِبُ إِلَّا دَاءً عَلَى الْفَوْرِ فِي الصَّحِيحِ مِنْ مَذَاهِبِ أَصْحَابِنَا -

ترجمہ

تشریح

پھر وہ امر جو وقت سے مطلق ہے جیسے زکوٰۃ کا حکم اور صدقہ فطر کا حکم اور عشر اور کفارات کا حکم اور رمضان کی قضاء کا حکم اور نذر مطلق ہمارے اصحاب کے صحیح مذہب کے مطابق فی الفور ادا رکھنا واجب نہیں کرتے پھر امر کی دو قسمیں ہیں ۱۔ مطلق ۲۔ مقید۔ مطلق وہ ہے جس میں یہ قید نہ ہو کہ اس وقت میں اس کو ادا کرنا ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر اور کفارات اور رمضان کی قضاء اور نذر مطلق یہ سب کے سب مطلق ہیں، تو ان میں وجوب علی التراخی ہے یا علی الفور تو اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ ان میں وجوب علی التراخی ہے (و للتفصیل مقام آخر)

سبق نمبر ۲

امر کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید، مطلق کا بیان ابھی مذکور ہوا، اب امر مقید کا بیان کیا جائے گا جس کی چار انواع ہیں اس سبق کے اندر نوع اول کا بیان ہوگا اور باقی انواع کا بیان اگلے اسباق میں آ رہا ہے، نوع اول کے اندر وقت تین درجات پر فائز ہوتا ہے ۱۔ وقت مؤدئی کیلئے ظرف ہوتا ہے ۲۔ وقت ادار کے لئے شرط ہوتا ہے ۳۔ وقت وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے۔ ظرف معیار کے مقابلہ میں آیا ہے معیار اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ اور مؤدئی ایک ساتھ شروع اور ایک ساتھ ختم ہوں یعنی مؤدئی پورے زمانہ کو گھیرے ہوئے ہو، اور ظرف اس کو کہتے ہیں کہ مؤدئی سے فراغت کے بعد کچھ وقت فاضل بچ جائے اول کی مثال روزہ اور ثانی کی مثال نماز کا وقت ہے ادار کے لئے شرط ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی وقت سے پہلے نہیں ہو سکتی، اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت وجوب کا سبب ہو یعنی مامور بہ کے وجوب میں وقت کی تاثیر ہو یہاں تک کہ اوصاف وقت کے بدلنے سے مامور بہ کے اندر کمال و نقصان پیدا ہوتا ہے پھر ظرف تو پورا وقت ہے اور سبب وجوب کو نسا وقت ہے اول یا وسط یا آخر، پہلی صورت میں وسط اور آخر میں ادا کرنے والا ہوا اور دوسری صورت میں اول قبل از وقت اور آخر میں قضاء پڑھنے والا ہوا اور تیسری صورت میں اول و وسط میں ادا درست نہ ہونی چاہئے حالانکہ یہ ساری باتیں خلاف اصول ہیں لہذا اصول یہ مقرر ہوا کہ وقت کے اجزاء میں جو چیزیں ادا صلوٰۃ سے بالکل متصل ہے وہی سبب وجوب ہے لہذا اب اشکالات سابقہ وارد نہوں گے یعنی وقت کا جز اول سبب وجوب ہوتا اگر نماز اس میں ادا کی جاتی ورنہ جز ثانی پھر ثالث پھر رابع و حلیم جبراً۔ یہاں تک کہ جب وقت کا جز آخر آ گیا جس کے آگے کوئی جز نہیں اب انتقال موقوف ہو جائے گا اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک



یہ سلسلہ ایسے ہی چلے گا عجب وقت میں تنگی ہوگی یعنی صرف اتنا وقت رہ گیا جس میں چار رکعت نماز پڑھی جاسکتی ہے اب انتقال موقوف ہو گیا اور کمال و نقصان میں اس جزرہ آخر کا جو حال ہوگا وہی حال موڈی کا ہوگا مثلاً فجر میں ایسا ہوا تو چونکہ وہاں جزرہ ناقص نہیں بلکہ پورا وقت کمال ہے اور درمیان میں سورج طلوع ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائیگی اس لئے کہ نماز واجب ہوئی تھی کمال ہو کر اور ادا کی جا رہی ہے نقصان کے ساتھ اور یہی بات اگر عصر میں پیش آ جائے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے جیسی واجب ہوئی ویسی ادا کی جا چکی ہے، بہر حال یہ گفتگو اس وقت ہے کہ وقت نہ گزرا ہو ورنہ اگر وقت گزر جائے اب اس کا سبب وجوب وقت کمال ہوگا اور اس موڈی کی نقصان کے ساتھ ادائیگی صحیح نہ ہوگی جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارات ملاحظہ فرماتے جائیں۔

وَالْمُقَيَّدُ بِالْوَقْتِ النَّوَاعِ لَمَوْعٍ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمَوْدِي وَشَرْطًا لِلْإِدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوَجوبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلَاةِ الْأَمْرِي أَنَّهُ يَفْضَلُ عَنِ الْإِدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لِمَعْيَارٍ وَالْإِدَاءُ يُفَوِّتُ بِنَوَاتٍ فَكَانَ شَرْطًا وَالْإِدَاءُ يُخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَيُفْسِدُ التَّعْمِيلَ قَبْلَهُ فَكَانَ سَبَبًا -

ترجمہ

اور جہاں مقید ہے وقت کے ساتھ اس کی چند انواع ہیں، ایک نوع یہ ہے کہ وقت کو موڈی کے لئے ظرف اور اداء کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب قرار دیا گیا ہو اور یہ نماز کا وقت ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وقت اداء سے فاضل رہتا ہے تو وقت ظرف ہوگا نہ کہ معیار ادا فوت ہو جاتی ہے وقت کے فوت ہونے سے تو ہوگا وقت شرط اور اداء مختلف ہوتی ہے وقت کی صفت کے اختلاف سے اور فاسد ہے اداء کی تعمیل وقت سے پہلے تو وقت سبب ہوگا۔ اس سے کی تشریح ماقبل کی تقریر میں گزر چکی ہے۔

تنبیہ:- نفس وجوب کا سبب حقیقی بندوں کے لئے اللہ کی نعمتوں کا لگانا تو اورد ہے اور چونکہ یہ تو اورد وقت میں ہوتا ہے اس لئے اس کا قائم مقام وقت ہو گیا جو کہ سبب ظاہری ہے اور وجوب اداء کا سبب حقیقی فعل کیسا تھا طلب کا وابستہ ہونا ہے اور صیغہ امر اس کے قائم مقام ہو کر سبب ظاہری ہے۔

سوال:- آپ نے فرمایا کہ وقت ظرف بھی ہے اور سبب بھی مگر یہ کیسے ہو سکتا ہے اس لئے کہ یہ تو اجتماع ضدین ہے اس لئے کہ سبب سبب پر تقدیم چاہتا ہے اور ظرف کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ موقوف اس سے پہلے ہو سکے اس لئے کہ ظرف کہتے ہیں اس کو جس کے اندر موقوف اداء کیا جائے نہ کہ اس کے بعد؟

جواب:- ظرف پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جزو ہے جو ادائیگی سے متصل ہے اور تقاضا کے اندر سبب پورا وقت ہے اسی جواب کو سمجھانے کے لئے مصنف فرماتے ہیں۔

وَالْأَصْلُ فِي هَذَا النَّوَاعِ أَنَّهُ لَمَّا جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمَوْدِي وَسَبَبًا لِلْوَجوبِ لَمْ يَسْتَقْمِنْ

يكون كل الوقت سبباً لأن ذلك يوجب تاخيراً لاداء عن وقته او تقديمه على سبب فوجب ان يجعل بعض سبباً وهو الجنب الذي يتصل به لاداء ۶۱ -

ترجمہ

اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت کو موڈی کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب بنایا گیا تو یہ بات درست نہ ہوگی کہ کل وقت سبب ہو جائے اس لئے کہ یہ واجب کرتا ہے ادا کی تاخیر کو اس کے وقت سے یا اس کی تقدیم کو اس کے سبب پر پس واجب ہے یہ بات کہ بعض وقت سبب کر دیا جائے اور وہ بعض وہ جزر ہے جس سے ادائیگی منتقل ہے -

تشریح

یعنی اگر سبب کا لحاظ کریں تو ظرفیت فوت ہو جائے گی اور ظرف کا لحاظ کریں تو سببیت فوت ہو جائیگی یعنی اگر پورے وقت کو سبب کہہ دیا جائے تو امور بہ کی ادائیگی بعد الوقت ہوگی یا قبل الوقت یا وقت کے اندر پہلی صورت میں ظرفیت کے معنی فوت ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ظرفیت وقت کے اندر ادا کو چاہتی ہے اور دوسری صورت میں ظرفیت کے معنی کی رعایت ہے مگر سببیت کے معنی مفقود ہیں کیونکہ یہاں سبب کی سبب پر تقدیم یا میت لازم آتی ہے حالانکہ سبب سبب پر مقدم ہوتا ہے - لہذا یوں کہنا لازمی ہوگا کہ سبب وہ جزر لایجزری ہے جو ادا کے آغاز سے متصل ہے -

فان اتصل الاداء بالجنب الاول كان هو السبب والا ينتقل السببية الى الجنب الذي يليه لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدور وجب الاقتصار على الاداء في ولو يحين تقريره على ما سبق قبيل الاداء لان ذلك ينتقل الى ان يتصفى الوقت الى التخطي من القليل بلاد ليل

ترجمہ

پس اگر وہ ادا جزر اول سے متصل ہو تو وہی سبب ہوگا ورنہ سببیت اس جزر کی جانب منتقل ہو جائے گی جو اس سے متصل ہے اس لئے کہ جب کہ واجب ہے سببیت کو منتقل کرنا تمام سے اور نہیں ہے جمیع وقت کے بعد کوئی جزر معین تو ادنیٰ پر اکتفا واجب ہے اور جائز نہیں معنی سببیت کا تعین کرنا ان اجزاء کے اوپر جو ادا سے گزر چکے ہیں اس لئے کہ پہنچا دے گا متجاوز ہونے کی جانب قلیل سے بغیر کسی دلیل کے -

تشریح

یعنی اگر امور بہ کو وقت کے جزر اول میں ادا کر لیا تو وہی جزر اول سبب وجوب ہوگا ورنہ دوسرے جزر کی جانب انتقال سببیت کا سلسلہ چلتا رہے گا اس لئے کہ پورا وقت سبب ہو یہ تو ہو نہیں سکتا تھا (کما تر) پھر وقت کا کوئی مخصوص حصہ مثلاً اس کا ربع، ثلث، خمس وغیرہ سبب ہو یہ ترجیح بلا مرجح تھی تو ضروری ہوا کہ ادنیٰ مقدار پر اکتفا کر کے اس کو سبب وجوب قرار دیا جائے اور ادنیٰ مقدار جزر لایجزری کی مقدار ہے

سوال :- ادار سے پہلے وقت کے جو اجزاء گزر چکے ہیں ان کو سبب کہنے میں کیا خسرابی ہے ؟



جواب :- دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ پورا وقت سبب ہو جیسے قضا میں یا جبراً ادنیٰ، تو ان کے علاوہ کے اندر سبب کو ثابت کرنا قلیل (جبراً لا یتجزئی) سے بغیر دلیل کے اعراض و تجاوز ہے۔

شَوْكَذَلِكَ يَنْتَقِلُ إِلَى أَنْ يَنْتَضِقَ الْوَقْتُ عِنْدَ زَفَرٍ وَالْأَخْرَجُ مِنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَ نَاقَتَيْنِ السَّبَبِيَّةِ فِيهِمَا يَلِي الشَّرُوعَ فِي الْإِدَاءِ أَدْلَمُ يَبْقَى بَعْدَ مَا يَحْتَمِلُ انْتِقَالَ السَّبَبِيَّةِ إِلَيْهِ فَيَعْتَبَرُ حَالَهُ فِي الْإِسْلَامِ وَالْبُلُوغِ وَالْعَقْلِ وَالْجَنُونِ وَالسَّفَرِ وَالْإِقَامَةِ وَالْحَيْضِ وَالطَّهْرِ عِنْدَ ذَلِكَ الْجُزْءِ وَيَعْتَبَرُ صِفَةً ذَلِكَ الْجُزْءِ فَانْكَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ صَحِيحًا كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجِبَ كَمَا فِي الْفَاسِدِ فَادَّاعَى اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بَطْلُ الشَّمْسِ بَطْلُ الْفَرَضِ وَانْكَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِي الْعَصْرِ - يَتَنَافَى فِي وَقْتِ الْإِحْمَارِ وَجِبَ نَاقِصًا فَيَتَأَدَّى بِصِفَةِ النِّقْصَانِ -

ترجمہ

پھر ایسے ہی معنی سبب منتقل ہوتے رہیں گے یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے زفر کے نزدیک اور وقت کے اجزاء میں سے جبراً آخر کی جانب ہمارے نزدیک تو متعین ہے سبب اس میں (وقت ناقص میں) اس جز کے لئے جو کہ متصل ہے ادار کے آغاز سے اس لئے کہ نہیں باقی ہے اس جز کے بعد کوئی ایسا جز جس کی جانب انتقال سبب کا احتمال ہو تو اعتبار کیا جائے گا مکلف کے حال کا اسلام اور بلوغ اور جنون اور سفر اور اقامت اور حیض اور طہر میں اس جز کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا اس جز کی صفت کا تو اگر وہ جبراً صحیح ہو جیسا کہ فجر میں تو نماز واجب ہوئی اس حال میں کہ کامل ہے پس جبکہ عارض ہو فساد سورج نکلنے سے تو فرض باطل ہو گیا اور اگر وہ جبراً فاسد ہو جیسا کہ عصر میں ہے دراصل ایک وہ شروع کرے احمرار کے وقت میں تو نماز واجب ہوئی ہے اس حال میں کہ وہ ناقص ہے تو وہ ادار ہوگی نقصان کی صفت کے ساتھ۔

تشریح

یعنی انتقال سبب کا سلسلہ من جبراً انی جز پتار ہے گا ہمارے نزدیک آخری جز تنگ جو تجزیر تحریر کی مقدار ہے اور امام زفر کے نزدیک وہاں تک یہ سلسلہ چلے گا کہ وقت اتنا باقی رہ جائے جس میں صرف چار رکعت پڑھی جاسکتی ہیں اس لئے کہ اس کے بعد بھی انتقال ہو یہ امر کے اور شریعت کے خلاف ہے بہر حال علی حسب القولین جب عدم انتقال کا موقع آجائے تو اس وقت تکلیف کا جو حال ہوگا وہی معتبر ہوگا اور اس جز کا جو حال ہوگا امور کا بھی ویسا ہی حال ہوگا لہذا وقت کا اتنا جبراً باقی ہے جس میں تجزیر تحریر کی جاسکتی ہے اور اس وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا بکر بالغ ہو گیا یا مجنون کا جنون زائل ہو گیا یا مقیم مسافر ہو گیا یا مسافر مقیم ہو گیا یا عورت کو حیض آگیا یا حائضہ پاک ہو گئی تو ان سب پر یہ نماز فرض ہو جائے گی اور اس وقت میں مقیم ہونے پر یہ نماز پوری بدوین قصر واجب ہوگی اور مسافر ہونے والے پر مسافروں جیسی نماز واجب ہوگی اور امور بہ کے کمال و نقصان میں بھی اس جز کو دخل ہوگا لہذا مذکورہ طریقہ کے مطابق نماز فجر کا فساد اور

عمر کا عدم فساد ظاہر ہوا ۔

تنبیہ :- بعض محققین نے لکھا ہے کہ عوام کو بوقت طلوع نماز سے زور دیا جائے ورنہ وہ بالکل ہی نماز ترک کر دیں گے ۔ در مختار ص ۱۱، بحر ص ۲۵۱

علامہ شامی فرماتے ہیں منع نہ کرنے سے یہ مراد نہیں کہ انکی نماز کی صحت کا حکم لگا دیا جائے ۔ قلت یہ حکم اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ اندیشہ ہو کہ لوگ بالکل نماز ترک کر دیں گے اور عوام میں عموماً یہ حالت نہیں پائی جاتی

تنبیہ :- علامہ شامی فرماتے ہیں کہ وقت یا اس کے کسی جز میں نقصان نہیں ہے بلکہ اس وقت کی ادائیگی میں نقصان ہے چونکہ اس میں سورج کے بجاریوں کے ساتھ تشبہ ہے تو جب اس وقت میں ادائیگی واجب تو اس نقصان کا تحمل کیا جائے گا اور جب اس جز میں ادارہ نہ کر سکا تو کامل نہ کر نماز واجب ہوگی اس وجہ سے قضاء وقت کامل میں واجب ہوگی ۔ قدر ہو

وَلَا يُلْزَمُ عَلَى هَذَا مَا إِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرَ فِي أَوَّلِ وَقْتِهِ ثُمَّ مَدَّاهُ إِلَى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَانْهَ لَا يَفْسُدُ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهُ حَقَّ شُغْلٍ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ فَجَعَلَ مَا يَتَصَلَّبُ مِنْ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوَ لَأَنَّ الْاِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَى الصَّلَاةِ مُتَعَدِّسٌ ۔

ترجمہ اور نہیں الزام دیا جائے گا اس تقریر کے مطابق اس وقت جبکہ مصلیٰ عصر کی ابتداء کرے عصر کے اول وقت میں پھر عصر کو دراز کرے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے پس بے شک یہ نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ شریعت نے کر دیا ہے اس کے لئے حق پورے وقت کو مشغول کر دینے کا ادارہ کے ساتھ تو کر دیا جائے گا اس فساد کو جو اس سے متصل ہے معاف (عزیمت پر) بنا کر نے کی وجہ سے اس لئے کہ فساد سے احتراز (عزیمت کے طریقہ پر) نماز پر متوجہ ہونے کے ساتھ متعذر ہے ۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جو نماز کامل وقت میں واجب ہوتی ہے اس کی ادائیگی بھی کمال کے طریقہ پر واجب ہوگی ، لہذا ایک شخص نے عصر کی نماز کو اول وقت میں شروع کر دیا اور اتنا دراز کیا کہ سورج غروب ہو گیا تو اس کی نماز فاسد ہونی چاہئے ۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ اس نے عزیمت پر عمل کیا ہے کیونکہ عزیمت یہ ہے کہ پورے وقت کو ادارہ عبادت میں گزار دے اور جب عزیمت پر اس کے بغیر عمل نہیں ہو سکتا تو پھر فساد کا حکم کیونکر ہو گا اور بحوالہ شامی جو بات ہم نقل کر چکے ہیں اس سے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ فساد تشبہ بعبدة الشمس کی وجہ سے ہے بالفاظ دیگر تاخیر کی وجہ سے نہ کہ عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے ۔

وَأَمَّا إِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْإِدَاءِ فَالْوَجُوبُ يُضَافُ إِلَى كُلِّ الْوَقْتِ لِسُؤَالِ الْفُرُوقِ الدَّائِمَةِ عَنِ الْكُلِّ إِلَى الْجُزْءِ فَوْجِبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلَا يَتَأَدَّى بِصِفَةِ النِّقْصَانِ فِي الْأَوْقَاتِ الثَّلَاثَةِ

المکروهة بمنزلة سائر الفرائض

ترجمہ

اور بہر حال جب وقت ادا سے خالی ہو جائے تو وجوب پورے وقت کی جانب مضاف ہوگا اس ضرورت کے زوال کی وجہ سے جو کل سے جزر کی جانب داعی تھی پس واجب واجب ہوگا صفت کمال کے ساتھ تو صفت نقصان کے ساتھ ان اوقات ثلاثہ میں ادا نہوگا جو مکروہ ہیں تمام فرائض کے درجہ میں۔

تشریح

جب وقت گزر گیا اور نماز نہیں پڑھی اب پورے وقت کو سبب وجوب قرار دیا جائے گا کیونکہ جس مجبوری کی وجہ سے کل سے جزر کی جانب عدول کیا تھا اب وہ مجبوری ختم ہو چکی ہے لہذا اس نماز کو صفت کمال کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے اور اوقات ثلاثہ ممنوعہ میں یعنی بوقت طلوع اور غروب اور استوار کے وقت اس کو ادا کرنا جائز نہوگا، جیسا کہ تمام فرائض کو اوقات مکروہہ میں ادا کرنا جائز نہیں ہے۔
تنبیہ:- یہ امر مفید کی نوع اول کا بیان تھا جس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کا تعین شرط ہے یعنی پورا کہے نیت ان اصلی ظہر الیوم، اور مطلق نیت سے یہ نوع ادا نہوگی، اس لئے کہ وقت وقتی اور غیر وقتی قضاء اور نوافل کی صلاحیت رکھتا ہے تو تعین نیت امر لابدی ہے۔ اب مصنف نوع ثانی کا ذکر فرمائیں گے۔

سبق نمبر ۲۵

وَالنَّوعُ الثَّانِي مَا جُعِلَ الْوَقْتُ مَعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لَوَجُوبِهِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ لَا تَرَى أَنَّ قَدْرَهُ وَأَضْيَافَ الْيَدِ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنْ لَا يَتَّبَعُ غَيْرَهُ مَشْرُوعًا فِيهِ فَيَصَابُ بِمَطْلُوقِ الْأَسْمَاءِ مَعَ الْخَطَأِ فِي الْوَصْفِ الْأَلْفِي الْمُسَافِرُ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَلَوْ أَنَّ النِّفْلَ فَفِيهِ رَوَايَتَانِ وَأَمَّا الْمَرِيضُ فَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ يَقَعُ صَوْمُهُ عَنِ الْفَرْضِ بِكُلِّ حَالٍ لِأَنَّ رَخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْحُجْرِ فَيُظْهِرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتِ شَرْطِ الرِّخْصَةِ فَيُلْحَقُ بِالصَّحِيحِ وَأَمَّا الْمُسَافِرُ فَيَسْتَوْجِبُ الرِّخْصَةَ لِعَجْزِ مَقْدَرِ لِقِيَامِ سَبَبِهِ وَهُوَ السَّفَرُ فَلَا يَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتِ شَرْطِ الرِّخْصَةِ فَلَا يَبْطُلُ التَّرْخِصُ فَيَتَعَدَّى حِينَئِذٍ بِطَرِيقِ التَّنْبِيهِ إِلَى حَاجَتِهِ الدِّينِيَّةِ

ترجمہ

اور نوع ثانی وہ ہے جس میں وقت کو موڈی کے لئے معیار اور وجوب کیلئے سبب قرار دیا گیا ہو اور وہ روزہ کا وقت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ روزہ مقدر ہے وقت کے ساتھ اور مضاف ہے وقت کی جانب اور اس کے حکم میں سے یہ ہے کہ اس میں اس کا بغیر مشروع بنکر باقی نہیں رہے گا پس اس کو حاصل کر لیا جائے گا مطلق اسم صوم کے ساتھ اور وصف کے اندر غلطی کرنے کے ساتھ مگر مسافر کے اندر کہ وہ نیت



کرے واجب آخر کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور اگر مسافر نفل کی نیت کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں، اور بہر حال مریض پس صبح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کا روزہ فرض سے واقع ہوگا بہر حال میں اس لئے کہ مسافر کی رخصت متعلق ہوتی ہے عجز کی حقیقت کے ساتھ تو ظاہر ہوگا نفیس صوم سے رخصت کی شرط کا فوات تو مریض تندرست کے ساتھ لائق ہوگا، اور بہر حال مسافر پس وہ رخصت کا مستحق ہوتا ہے عجز مقدر کے ساتھ عجز کے سبب قائم ہوئی وجہ سے اور وہ سفر ہے تو نفیس صوم سے رخصت کی شرط کا فوات ظاہر نہ ہوگا پس مسافر کا رخص بالکل باطل نہ ہوگا تو یہ رخص متعدی ہوگا دلالت کے طریق پر اس کی حاجت دینیہ کی جانب۔

تشریح

یہ امر مقید کی نوع ثانی کا بیان ہے جس میں ثانی اور ثالث بات وہی ہے جو اول میں گذر چکی البتہ اتنا فرق ہے کہ نوع اول میں وقت مودعی کے لئے ظرف ہوتا ہے اور اس میں معیار ہوتا ہے ہی وجہ ہے کہ روزہ دن کی لمبائی اور چوڑائی کے بقدر ہوتا ہے جو وقت کے معیار ہونے کی دلیل ہے اور روزہ کی احکامات وقت کی جانب کر کے صوم رمضان کہتے ہیں یہ وقت کے سبب ہونے کی دلیل ہے اور وقت کے فوات سے روزہ کا فوات اور وقت سے روزہ کا فساد اس بات کی دلیل ہے کہ وقت ادا کر کے لئے شرط ہے۔

نوع ثانی میں جب وقت معیار ہے تو اس میں کسی غیر کی گنجائش ہی نہیں ہے تو وجہ ہے کہ ایک دن میں ایک ہی روزہ ہوگا اور یہ وقت اسی روزہ کے لئے متعین ہے جس میں یقین کی حاجت نہیں لہذا مقیم اور تندرست آدمی مطلق نیت صوم کریں یا وصف میں غلطی صادر ہو جائے یا واجب آخر اور نفل کی نیت کریں بہر صورت رمضان کا روزہ ادا ہوگا، البتہ مسافر اور مریض میں کچھ تفصیل ہے۔

مسافر کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو واجب آخر کا روزہ ہوگا اور اگر نفل کی نیت کرے تو امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں مگر اصح یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور مریض کے بارے میں اگرچہ اقوال مختلفہ ہیں مگر قول مختار یہ ہے کہ اگر اس نے واجب آخر یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا روزہ ہوگا۔

دونوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ مسافر کے افطار کے جواز کا مدار عجز تقدیری پر ہے جس کا قائم مقام سفر موجود ہے لہذا جب عذر افطار موجود ہے جو بہر صورت ہے اور شریعت نے اس کو حاجت دینیہ کے پیش نظر یہ رخصت دی ہے تو اگر اس رخصت کو مسافر حاجت دینیہ میں استعمال کرے تو رخصت بدرجہ اولیٰ کام کرے گی اور واجب آخر کا روزہ درست ہوگا اور مریض کے لئے جواز افطار کا مدار عجز تحقیقی پر ہے اور اگر جب اس نے روزہ رکھ لیا تو معلوم ہوا کہ عجز نہیں ہے لہذا یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا اقوال مختلفہ کی تفصیل دیکھئے شامی ص ۶۷۔

وَمِنْ هَذَا الْجَنَسِ الصَّوْمُ الْمَذْذُورُ فِي وَقْتٍ بَعِيْنِهِ لَا نَاءَ لَمَّا اَنْقَلَبَ بِالْمَذْذُورِ صَوْمٌ۔



الوقت واجباً لم یبق نفلاً لأنَّ واحدًا لا یقبل وصفین متضادَّین فصار واحدًا من هذ
الوجه فاصیب بطلق الاسور مع الخطاء فی الوصف وتوقف مطلق الامساک علی صوم
الوقت وهو انذ ورکلت اذ اصامه عن کفارة او قضاء علیہ یقع عَمَّا نَزَّی لان
التعین انما حصل بولایت الناذر ولا یتعد ولا فصیح التعین فیما یرجع الی حق
وهو ان لا یتقی النفل مشروعاً فافاً فیما یرجع الی حق صاحب الشرع وهوان لا یتقی الوقت
محتملاً لحقه فلا

ترجمہ

اور اسی جنس سے صوم مندور ہے معین وقت میں اس لئے کہ جب نذر کی وجہ سے صوم الوقت (نفل) واجب
سے پلٹ گیا تو وہ نفل باقی نہ رہا اس لئے کہ وہ ایک ہے جو دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا تو
یہ (صوم الوقت) اس اعتبار سے متعین ہو گیا تو اس کو حاصل کر لیا جائے مطلق اسم صوم سے اور وصف میں غلطی کرنے
سے اوروقوف رہے گا مطلق اسم صوم الوقت پر اور وہ مندور ہے لیکن اس نے جب اس وقت روزہ رکھا کفارہ
یا اس قضا کی جانب سے جو اس پر ہے تو اس کی جانب سے واقع ہو گا جس کی اس نے نیت کی اس لئے کہ تعین نادر
کی ولایت سے حاصل ہوئی ہے اور اس کی ولایت اس سے متجاوز نہ ہوگی تو تعین صحیح ہے اس چیز میں جو اس کے حق
کی جانب راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع بنکر باقی نہ ہو۔ پس بہر حال اس چیز میں جو صاحب شرع کے حق کی
جانب راجع ہو اور وہ یہ ہے کہ وقت باقی نہ رہے اس کے حق کے لئے محتمل بنکر پس نہیں۔

تشریح

اس اعتبار سے کہ وقت معیار ہو سبب نہو رمضان کے روزہ کے مثل نذر معین کا روزہ بھی ہے اگرچہ
سبب وجوب دونوں کا الگ الگ ہے یعنی صوم رمضان کا سبب شہود شہر ہے اور صوم نذر کا سبب نذر
ہے لیکن اس اعتبار سے دونوں ایک جنس کے ہیں کہ وقت دونوں میں معیار ہے نہ کہ ظرف اور اپنے وقت میں دونوں
متعین ہیں ایک میں تعین اللہ نے کیا اور دوسرے میں ناذر نے کیا اس نے نذر کی وجہ سے اس وقت کو جو نفل کے لئے موضوع
تھا نفلیت سے وجوب کی طرف نکال دیا تو اس میں تعین ہو گیا لہذا جس طریقہ سے صوم رمضان مطلق نیت سے اور نفل کی
نیت سے اور وصف میں غلطی کرنے کی صورت میں ادا ہو جاتا ہے ایسے ہی نذر معین کا روزہ بھی ادا ہو جائے گا اور
رمضان کے روزہ میں جیسے رات سے نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ اگر زوال سے پہلے پہلے نیت کر لی بشرطیکہ اس سے
پہلے دن کے حصہ میں مفطرات سے رکا رہے تو کافی ہے اسی طرح نذر معین کا بھی حکم ہے۔

البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ رمضان میں اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو اس کی نیت کا اعتبار نہ ہو گا
اور رمضان کا روزہ ادا ہو گا اور نذر میں اگر وہ کفارہ یا قضا رمضان کی نیت کرے تو صحیح ہے اور جس کی نیت
کرے گا وہی روزہ ادا ہو گا یہ فرق اس لئے ہوا کہ معین الگ الگ ہیں رمضان کو فقط اسی روزہ کے لئے اللہ نے
متعین کر دیا جس کا کوئی ہٹا نہیں سکتا۔

اور یہاں متعین کرنے والا نذر کرنے والا ہے تو اس کی تعین اپنے حق تک کام کرے گی اللہ کے حق میں نہیں



لہذا اگر وہ نفل کی نیت کرے تو نذر کار روزہ ادا ہو گا کیونکہ اس نے اس وقت کو نذر کر کے لئے متعین کیا ہے اور نفل اس پر کوئی اللہ کا حق واجب نہیں تو اس کی تعیین درست ہے لیکن اگر یہ کفارہ یا قضا رمضان کی نیت کرے تو پھر وہی ادا ہو گا جس کی نیت کرے گا اس لئے کہ یہ اس پر اللہ کے حق ہیں اور اس کی تعیین اس کے حق میں کارگر ہوگی، اللہ کے حق میں نہیں اس اعتبار سے ان دونوں میں فرق کیا گیا ہے۔

تذیب ۱:- وتوقف مطلق الامساك الخ یہاں صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے ورنہ اصل عبارت الامساك المطلق ہے مطلق سے مراد جو امساك نیت سے خالی ہو تو یہ امساك لغو ہو گا بلکہ یہ موقوف ہے اگر اس نے نصف النہار سے پہلے نیت کر لی تو روزہ درست ہے تو اس کو تعبیر فرمایا توقف مطلق الامساك الخ سے۔

تذیب ۲:- نوع ثالث امر مقید کی یہ ہے کہ وقت معیار ہو اور سبب نہو جیسے قضا رمضان وغیرہ جس میں تعیین نیت کے ساتھ رات سے نیت کرنا ضروری ہے اور اس میں فوت کا بھی احتمال نہیں ہے۔ مصنف نے اس کو نوع ثانی کی جنس میں سے شمار کیا ہے اور صاحب منار وغیرہ نے اس کو الگ نوع شمار کیا ہے تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار ص ۶۱۔

سبق نمبر ۲۶ والنوع الثالث الموقت بوقت مشكل توسعاً وهو الحج فانما فرض العمد وقتاً اشهر الحج وحياتاً مدة يفضل بعضها الحج۔
آخری مشكل ومن حكمه ان عند محمد يسع التأخير لكن بشرط ان لا يفوته في غيره وعند أبي يوسف ر يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات وظاهر ذلك في حق الماشي لا غير حتى يبقى النفل مشروغاً وجوازاً عند الاطلاق بدلالة تعيين من المؤدى اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام۔

ترجمہ | اور یہی نوع وہ امر ہے جو موقت ہے ایسے وقت کے ساتھ جس کا توسع مشكل ہے اور وہ حج ہے پس بے شک وہ عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت اشہر حج ہے اور اس کی حیات اتنی مدت تک کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے فاضل ہو مشكل ہے اور اس نوع کا حکم محمدؐ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کو تاخیر کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ حج اس سے اس کی عمر میں فوت نہو اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر پہلے سال کے اشہر حج میں ادائیگی متعین ہے بر بنابر احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے پس ظاہر ہو گا یہ اختلاف گناہ کے حق میں نہ کہ غیر کے یہاں تک کہ نفل باقی رہے گا مشروع بنکر اور باقی رہے گا حج کا جواز اطلاق کے وقت ایسی دلالت کیوجہ سے جو متعین ہے مودی کی جانب سے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ ارادہ نہیں کرے گا نفل کا حالانکہ اس کے اوپر حج اسلام ہے۔

تشریح

یہ مصنف کی ترتیب کے مطابق نوع ثالث ہے، اس میں اشکال اور اشتباہ ہے کہ وقت کو ظرف کہیں یا معیار تو اس وجہ سے اس کو مشکل کہا گیا ہے، اور حج کے وقت کا مشکل ہونا دو طرح سے ہے۔ ۱۔ شہر حج، شوال، ذو قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں حالانکہ حج صرف ذی الحجہ کے کچھ ایام میں ہوتا ہے اور باقی وقت فاضل ہے تو اس اعتبار سے یہ ظرف ہوا اور اگر دیکھا جائے اس اعتبار سے کہ ان شہر حج میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا تو یہ معیار کے مشابہ ہے۔ ۲۔ حج عمریں ایک ہی مرتبہ فرض ہے تو اگر دوسرا یا تیسرا سال مل جائے تو وقت میں وسعت ہے جو اس سے سال میں چاہے ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ اور اگر دوسرا سال نہ پاسکے تو وقت میں تنگی ہے پھر سال اولیٰ واجب ہوگی غلامہ کلام طریق ثانی میں اس اعتبار سے کہ وقت حج صرف اشہر حج ہے نہ کہ تمام مہینے اس اعتبار سے یہ معیار کے مشابہ ہے اسلئے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا ہے اور اس اعتبار سے کہ حیاہ مکلف حج کا وقت ہے لہذا اگر وہ سال اول کے بجائے ثانی اور ثالث وغیرہ میں ادا کرے تو جائز ہے تو حیات مکلف حج کا وقت ہوا حالانکہ یہ حیات ظرف ہے جس میں دو سفر حج کی گنجائش ہے بہر حال وقت حج میں دو طرح کا اشکال ہے جیسے مذکور ہوا، مصنف نے اشکالی اول کو بوقت مشکل توسعاً، سے بیان فرمایا ہے اور دوسرے طریق کو فائضہ فرضی العمر الخ سے بیان فرمایا ہے۔

بہر حال طریق ثانی کے اعتبار سے اس کے اندر توسع اور تنگی کا پہلو سامنے آیا تو امام محمد نے توسع کا پہلو اختیار کرنے ہوئے فرمایا کہ وجوب علی الفور نہیں بلکہ علی التراخی ہے لیکن عدم فوات شرط ہے اور امام ابو یوسف نے تنگی کے پہلو کو احتیاطاً ترجیح دیتے ہوئے اس کو واجب علی الفور قرار دیا تاکہ حج فوت نہ ہو سکے، محققین نے امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے اس کو مختار قرار دیا ہے ملاحظہ ہو مجمع النہر، وسکب الانہر ص ۲۹، شامی ص ۲۱۱، ۲۱۲ صاحبین کے اختلاف کا ثمرہ گناہ کے حق میں ظاہر ہوگا کسی اور چیز میں نہیں یعنی اگر پہلے سال میں ادارہ نہ کیا امام ابو یوسف کے نزدیک گنہگار ہوگا اور فاسق اور مردود الشہادہ ہوگا پھر جب اس کو ادارہ کرے گا تو گناہ ختم اور مردود الشہادہ ہونا ختم ہو جائے گا اور امام محمد کے نزدیک جب گنہگار ہوگا کہ موت تک ادارہ نہ کرے۔ لیکن اگر کسی کے ذمہ حج فرض ہوا اور وہ نفل حج کی نیت کرے تو بالاتفاق اس کا حج نفلی صحیح ہوگا کیونکہ اس وقت میں جیسے ادارہ فرض کی صلاحیت ہے ایسے ہی ادارہ نفل کی صلاحیت ہے جیسے نماز کے وقت میں تاخیر وقت کے باوجود نفلی نماز درست ہوگی، امام یوسف نے بر بنابر احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے سال اول میں اس کے وجوب کو متعین کر دیا مگر ان کے دلائل ظنی ہیں جو احتیاط پر مبنی ہیں ان دلائل کی بنیاد پر اس وقت کو اہلیت ارادہ سے نہیں نکالا جاسکتا، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ اس کی نیت نفل کو لغو قرار دیتے ہیں اور اگر اس نے مطلق حج کی نیت کی تو اس کو حج فرض پر محمول کیا جائے گا، اگرچہ قول اول کا تقاضا یہ ہے کہ خصوصیت سے تعین فرض کو ضروری قرار دیا جائے مگر یہاں دلائل حال تعین کے قائم مقام کر دیا گیا اس لئے کہ جس کے ذمہ حج فرض ہو وہ حج نفلی کا اہتمام نہیں کرے گا جیسے جب کوئی مطلق دراہم سے کوئی چیز خریدتا ہے تو اس کو غالباً نقد البلد پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی غالب



پر محمول کرتے ہوئے حج فرض کو صحیح قرار دیا جائے گا۔

سبق نمبر ۲ فصل فی حکم الواجب بالامر وهو نوعان اداء و
هو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه وقضاء و
هو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقيق واختلف المشايخ في ان القضاء يجب بنص مقصود
ام بالسبب الذي يوجب الاداء قال عامة هم بان يجب بذلك السبب وهو الخطاب لان
بقاء اصل الواجب للقدره من عنده قربتا وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز امر
معقول في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة فيتعدى الى المنذورات المتعينة
من الصلوة والصيام والاعتكاف

ترجمہ یہ فصل ہے اس واجب کے حکم کے بیان میں جو امر کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ادار اور وہ سپرد کرنا ہے بعینہ اس چیز کو جو امر کے سبب سے واجب ہوئی ہے مستحق واجب کی جانب اور قضاء اور وہ ساقط کرنا ہے واجب کا ایسے مثل کے ذریعہ جو مکلف کی جانب سے ہو اور وہ مثل مکلف کا حق ہے اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ قضاء نفس مقصود سے واجب ہوئی ہے یا اس سبب سے کہ جو ادار کو واجب کرتا ہے عام مشائخ نے فرمایا کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوئی ہے اس لئے کہ اصل واجب کی بقا اس کے مثل پر مکلف کی قدرت کی وجہ سے بطور قربت کے اور وقت کی فضیلت کا سقوط بغیر مثل وضمان کے مقصود علیہ میں امر معقول ہے اور منصوص علیہ روزہ اور نماز کی قضا ہے تو یہ وجوب متعدی ہوگا منذورات متعینہ کی جانب نماز اور روزہ اور اعتکاف میں سے۔

تشریح اس سبق میں مصنف چند مباحث بیان فرمائیں گے عمل مامور بہ کی دو قسمیں ہیں ادار اور قضاء اول میں عین واجب اور ثانی میں مثل واجب کی تسلیم ہوتی ہے اور تسلیم سے مراد فراغ ذمہ ہے اور عین و مثل واضح ہیں اول میں اس واجب کے لئے شارع کی جانب سے وقت مقرر ہے اور ثانی میں وقت مقرر نہیں بلکہ اس وقت کا انتخاب مکلف کو کرنا پڑتا ہے کما هو ظاہر اس وجہ سے اس مفہوم کو اصولیین من عندہ سے بیان کر دیتے ہیں اور وہ موقع سے مزید اس کی تائید کر دیتے ہیں اگر عبادات و دوزان اکثر کا حق ہے لیکن قضا میں جس وقت کا انتخاب ہو ہے یہ وقت چونکہ اس عبادت کے لئے متعین نہیں تھا اس لئے اس وقت کو مکلف کا حق قرار دیا گیا ہے۔

بحث ثانی: محققین اصولیین کے نزدیک جو خطاب ادار کے وجوب کا سبب تھا وہی قضا کے وجوب کا سبب ہے اور بعض مشائخ اخاف اور عام اصحاب شافعی اور عاتق المتعذر کہتے ہیں کہ قضا کا سبب وجوب اور ہے۔ لہذا قضا نماز کے بارے میں جو یہ حدیث ہے من نام عن صلوة او تسبیحها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها۔ اور روزہ کے بارے میں یہ آیت مفتی کان منكم من رضاء او على سفر فعدة من ايام اخر، جدید سبب



وجوب نہیں ہیں بلکہ صرف اس لئے وارد ہیں کہ واجب سابق فوات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ اس کا وجوب برقرار ہے، اور دوسرے فریق کا کہنا ہے کہ نماز اور روزہ کے بارے میں نص جدید ہے لہذا یہاں تو قضا کا سبب وجوب انہیں کو قرار دیا جائے گا اور جہاں نص وارد نہیں ہے جیسے تذویر میں تو اس کا سبب وجوب نفی ہے۔ ہم نے کہا کہ منصوص علیہ جب خلاف قیاس نہ ہو تو اس پر دوسرے کو قیاس کرنا صحیح ہوتا ہے اور منصوص علیہ یہاں نماز اور روزہ کی قضا کا وجوب ہے اور یہ بات تو معقول ہے کہ مکلف پر قضاء میں مامور بہ کی ادائیگی لازم رہے کیونکہ وہ اس کو ادا کرنے پر قادر ہے البتہ اس کی فضیلت کی تکمیل سے وہ عاجز و قاصر ہے تو یہ دونوں باتیں منصوص علیہ میں معقول ہیں تو غیر منصوص علیہ یعنی مندورات متعینہ میں یہی بات کہدی جائے تو درست ہے اس لئے کہ کوئی چیز مانع قیاس نہیں ہے۔ پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے اس تفصیل کے لئے۔

(نور الانوار ص ۳۹ پر ملاحظہ ہو) پھر یہاں ایک مشہور اعتراض ہے جو ہمارے اوپر وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے نذرمانی کہ رمضان میں اعتکاف کرونگا، اور پھر ہوا یہ کہ اس نے بیماری کی وجہ سے روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہ کر سکا تو اب وہ اس اعتکاف کی قضا آئندہ رمضان میں نہیں کر سکتا بلکہ غیر رمضان میں نفلی روزہ رکھ کر اعتکاف کرنا واجب ہوگا۔

تو اگر بات یہی ہوتی جو آپ فرماتے ہیں کہ جواد کا سبب وجوب ہے وہی قضا کا بھی ہے تو جب ادا کی صورت میں رمضان میں اعتکاف درست تھا تو قضا کے اندر بھی دوسرے رمضان میں اعتکاف درست ہونا چاہئے حالانکہ یہ جائز نہیں اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کا سبب وجوب الگ الگ ہے ورنہ امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیجئے کہ انہوں نے رمضان ثانی میں قضا کو جائز کہا ہے اور ثانی نے کہا ہے کہ قضا ہی ساقط ہوگئی۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قضا کا سبب نفی ہے اور نفی میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی لہذا یہ اعتکاف کی نذر، نذر مطلق کے مثل ہوگئی اور نذر مطلق میں رمضان کے علاوہ نفلی روزہ رکھ کر نذر پوری کی جائے گی اسی وجہ سے یہاں بھی یہی طریق اختیار کیا گیا۔

تو اب اس اعتراض کا جواب دیا گیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب اس نے اعتکاف کی نذر کی اور اعتکاف واجب بغیر روزہ کے جائز نہیں تو اعتکاف کی نذر گویا روزہ کی بھی نذر ہے تو اصل تو یہ تھا کہ پہلے ہی سے یہ حکم ہوتا تو مستقل روزے رکھ کر اعتکاف کرے لیکن جب اس نے رمضان کے اندر اعتکاف کی نذر کی تھی اور رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے بہت افضل ہے تو اس فضیلت و شرافت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ حکم اصلی سے اس عارض کی وجہ سے انتقال درست ہوا، اور رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کو جائز قرار دیا گیا لیکن جب اس نے بیماری کی وجہ سے اعتکاف نہیں کیا اور روزے رکھے تو رمضان کا شرف تو مفقود ہوا لہذا اب حکم اصلی کی جانب عود ہوگا اور وہ کمال اصلی ہے یعنی صوم مقصود تو ہم کہیں گے کہ گویا اللہ کی جانب سے یہ حکم ہوا ہے کہ نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو اور اب یہ حکم رمضان ثانی

وغیرہ کی جانب منتقل نہوگا کیونکہ اس وقت تک حیات مہیوم ہے۔ بہر حال ہمارے اس مسئلہ کا راز یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا نہ وہ جو آپ نے سمجھا کہ قضاء کا سبب وجوب اور ہے اور ادار کا اور ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَمَا إِذَا نَذَرَ أَنْ يَتَكَّفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَوْ يَتَكَّفُ إِنَّمَا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُودٍ لَا نَدَى لَهُ إِلَّا أَنْفَصَلَ الْأَعْتَكَاةُ عَنِ صَوْمِ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطُهَا إِلَى الْكَمَالِ الْأَصْلِيِّ لَا لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجِبَ لِسَبَبٍ آخَرَ۔

ترجمہ اور اس صورت میں جبکہ رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی پس اس نے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا تو قضاء صوم مقصود کے ساتھ واجب ہوگی اس لئے کہ اعتکاف جب وقت کے روزے سے جدا ہو گیا تو اس کی شرط کمال اصلی کی جانب لوٹے گی یہ بات نہیں ہے کہ قضاء دوسرے سبب کی وجہ سے واجب ہوئی ہو۔

تشریح اس کی وضاحت ماقبل میں گذر چکی ہے البتہ اگر اس نے بیماری کی وجہ سے روزے بھی نہ رکھے ہوں تو جب ان کی قضاء کرے گا اسی میں اعتکاف کر سکتا ہے۔

سبق نمبر ۲۸

ثُمَّ الْأَدَاءُ الْمُحْضُ مَا يُؤَدِّيهِ الْإِنْسَانُ بِوَصْفِهِ عَلَى مَا شَرَعَ مِثْلَ إِدَاءِ الصَّلَاةِ بِجَمَاعَةٍ وَأَمَّا فَعْلُ الْفَرْدِ فَاذَاءُ فِيهِ قَصُورٌ الْأَتْرَقِي أَنْ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُنْفَرِدِ وَفَعْلُ الْآخِيقِ بَعْدَ فِرَاقِ الْإِمَامِ إِدَاءُ لِيَشْبَهَ الْقَضَاءَ بِاعْتِبَارِ أَنْ التَّزَمَ الْإِدَاءُ مَعَ الْإِمَامِ حِينَ تَحَرَّمَ مَعَهُ وَقَدْ فَاتَ ذَلِكَ حَقِيقَةً وَلِهَذَا لَا يَتَغَيَّرُ فَرَضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ كَمَا لَوْ صَارَ قَضَاءً مُحْضًا بِالْفَوَاتِ ثُمَّ وَجَدَ الْمُخَيَّرَ مُجَلَّافٍ الْمُسْبِقِ لِأَنَّهُ مُؤَدٍّ فِي أَنْتَامِ صَلَوتِهِ۔

ترجمہ پھر ادار محض وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کے مطابق ادار کرے جس پر شروع ہوئی ہے جیسے نماز کو جماعت سے ادار کرنا اور بہر حال منفرد کا فعل پس وہ ادار ہے جس میں قصور ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جہر منفرد سے ساقط ہے اور لاحق کا فعل امام کی فراغت کے بعد ایسی ادار ہے جو قضاء کے مشابہ ہے اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ ادار کا التزام کیا ہے جبکہ اس نے امام کے ساتھ تحریم باندھا اور یہ (امام کی ادائیگی) اس سے حقیقت فوت ہوگئی اور اس وجہ سے اس کا فرض اقلمت

کی نیت کرنے کی وجہ سے متغیر نہ ہوگا اس حالت میں، جیسا کہ فرض قضاء محض ہو جائے فوات کی وجہ سے پھر متغیر پایا جائے بخلاف مسبوق کے اس لئے کہ وہ اپنی نماز کے پورا کرنے تک ادا کرنے والا ہے۔

نشریح

اب یہاں سے مصنف ادا اور قضاء کی قسمیں بیان فرمائیں گے اولاً ادا کا بیان ہے کہ ادا کی دو قسمیں ہیں ۱۔ ادا کامل ۲۔ ادا ناقص، ادا کامل یہ ہے کہ حکم جیسے مشروع ہوا اس کو اسی صفت کے ساتھ ادا کر دیا جائے جیسے نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے اسی وجہ سے حضرت جبریل علیہ السلام مشروع میں دو دن تک تشریف لائے اور ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جماعت سے نماز پڑھائی، بہر حال نماز باجماعت ادا کامل ہے اور تنہا نماز پڑھنا ادا ناقص ہے اس کے قاصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہے۔

لاحق نے امام کے ساتھ ادا کرنے کا تحریر باندھا لیکن اس طریقہ پر ادا نہ کر سکا تو امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل ادا پر مشیہ قضاء ہے وقت چونکہ موجود ہے اس لئے اس کو ادا رکھا اور التزام کے مطابق ادا نہیں ہے اس اعتبار سے اس کو قضاء کے مشابہ قرار دیا ہے۔ اگر کسی مسافر نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی اور عصر کے وقت میں وہ مقیم ہو جائے تو ظہر کی نماز قضاء بصورت قہر کرے گا اس لئے کہ اقامت کی نیت وقت کے بعد ہوئی ہے تو متغیر وقت سے متصل نہیں ہوا اسی طریقہ پر اگر مسافر نے مسافر امام کی اقتدار میں ظہر کی نماز مشروع کی پھر اس کو حدث لاحق ہو گیا جس کی وجہ سے یہ کچھ حصہ امام کے بعد ادا کر رہا ہے تو یہ لاحق کا فعل ہے جو قضاء کے مشابہ ہے اگر یہ مسافر لاحق اس وقت اقامت کی نیت کرتا ہے تو اس کا فریضہ متغیر نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مغیرہ ادا سے متصل نہیں ہوا بلکہ قضاء سے متصل ہے تو قضاء خالص کی صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی یہاں پر بھی ہوگا لہذا اگر مسبوق مسافر ہو جو مسافر کی اقتدار میں ہے اور اس نے اپنی نماز پوری کرنے کی حالت میں اقامت کی نیت کر لی ہو تو اس کا فرض متغیر ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں متغیر ادا سے متصل ہے اور جب متغیر ادا سے متصل ہوتا ہے تو وہ فرض کو متغیر کر دیتا ہے۔

والقضاء نوعان قضاء بمنثل معقول كما ذكرنا وبمثل غير معقول كالقديت في باب الصوم في حق الشيخ الفاني واحجاج الغير بما له ثبت بالنقص ولا نعقل المأثلة بين الصوم والقديت ولا بين الحج والفقة

ترجمہ

اور قضا کی دو قسمیں ہیں قضا بمنثل معقول کے ساتھ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور مثل غیر معقول کے ساتھ جیسے قدیہ ہے باب صوم میں شیخ فانی کے حق میں اور غیر کوچ کرانا ہے مامور کے مال سے یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں نقص سے اور مماثلت غیر معقول ہے روزہ اور قدیہ کے درمیان اور حج اور فقة کے درمیان۔

تشریح

پہلے مصنف نے ادا کی قسمیں بیان فرمائیں اب قضا کی قسمیں بیان فرماتے ہیں کہ قضا کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قضا بمحض ۲۔ قضا بشیہ ادا کچھ قضا کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قضا بمثل معقول ۲۔ قضا بمثل غیر معقول، اگر اصل حکم اور قضا کے درمیان مناسبت ظاہر ہو تو یہ مثل معقول کے ساتھ قضا ہے اور اگر دماغ کا چوکھٹا اس کی مناسبت کو نہ سمجھ سکے تو وہ قضا بمثل غیر معقول کے ساتھ ہے۔ رمضان کے روزے اور قضا روزہ کے درمیان مناسبت ظاہر ہے تو یہ مثل معقول کی مثال ہے اور شیخ فانی کے حق میں روزہ کے بجائے فدیہ کا حکم دینا، اور شیخ فانی کے مال سے حج بدل کرانے کا حکم دینا یہ ایسی قضا ہے کہ ان میں مناسبت کا ادراک نہیں ہوتا یعنی دماغ کی چوکھٹ مناسبت کے ادراک کے لئے نہیں کھلتی۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فدیہ اور روزہ میں کیا مناسبت ہے عقل اس کا ادراک نہیں کرتی بالفاظ دیگر قضا بمثل غیر معقول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز غیر معقول ہوتی ہے وہ مورد نص تک رہتی ہے یعنی دوسرے کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے تو جب اصول یہ ہے تو آپسے کیسے فرمایا کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور وہ وصیت کرے کہ میری کچھ نمازیں چھوٹ گئی ہیں ان کا فدیہ ادا کر دینا تو آپ نے اس فدیہ کی ادائیگی کو جائز کہا ہے اور آپسے نماز کو روزہ پر قیاس کیا ہے حالانکہ قاعدہ مذکورہ کے مطابق یہ قیاس درست نہیں ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ ہم نے یہ حکم بر بنا ہر احتیاط کہا ہے کیونکہ نفی کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معلول بالعلت ہوں تو ہو سکتا ہے کہ حکم فدیہ علت عجز کے ساتھ معلول ہو اور وہ علت نماز کے اندر بھی موجود ہے۔ بہر حال نماز روزہ سے اہم عبادت ہے تو ہم نے احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کی رحمت اور اس کے فضل سے یہ امید رکھتے ہیں کہ وہ اس کو قبول فرمائے گا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے مرتوم نے وصیت نہ کی ہو اور وارث نے خود ہی فدیہ صوم ادا کر دیا تو وہاں بھی قبولیت کی امید رکھتے ہیں، امام محمدؒ نے زیادات میں اس حکم کو بیان فرما کر مشیت کی قید لگائی ہے جبکہ مسائل قیاسیہ میں مشیت کا کوئی تعلق نہیں تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم بر بنا ہر قیاس نہیں بلکہ احتیاط کی وجہ سے ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

لَكِنَّهُ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا لِعِلَّةِ الْحُجْنِ وَالصَّلَاةُ نَظِيرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ أَهْوَى مِنْهُ فَاْمُرْنَا بِالْفَدْيَةِ عَنِ الصَّلَاةِ احْتِيَاظًا وَرَحْمَةً الْقَبُولِ مِنَ اللَّهِ بِفَضْلٍ وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ فِي الزِّيَادَاتِ يُحْزَنُ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى كَمَا إِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ -

ترجمہ

لیکن احتمال ہے کہ یہ (فدیہ کا حکم) عاجزی کی علت کے ساتھ معلول ہو اور نماز روزہ کی نظیر ہے بلکہ نماز روزہ سے زیادہ اہم ہے تو ہم نے احتیاطاً اس کو نماز کے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کے فضل سے قبولیت کی امید رکھتے ہیں پس امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ ان انشاء اللہ یہ اس کو کافی ہے۔



جیسا کہ جبکہ وارث نے بطور تقویٰ کے روزہ کا فدیہ ادا کر دیا ہو۔
تشریح: اس کی تفصیل، ماقبل میں گذر چکی ہے فقال محمداً الخ ماقبل کے مضمون کی تاکید ہے۔

وَلَا يُوجِبُ التَّصَدُّقَ بِالشَّاهِدَةِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ بِاعتبار قیامہ مقام التَّضَمُّنِ بِلِ باعْتِبَارِ احْتِمَالِ قِيَامِ
التَّضَمُّنِ فِي أَيَّامِهَا مَقَامُ التَّصَدُّقِ اصْلاً اذْهُوَ الْمَشْرُوعُ فِي بَابِ الْمَالِ وَلِهَذَا الْمَوْجُودُ إِلَى الْمَثَلِ
بَعُودُ الْوَقْتِ

ترجمہ اور ہم بجز یا قیمت کے تصدق قربانی کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے واجب قرار نہیں دیتے
بلکہ ایام قربانی میں قربانی کے تصدق کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے (وہ تصدق مالی) جو اصل
ہے اس لئے تصدق ہی باب مال میں مشروع ہے اور اسی وجہ سے وقت کے لوٹنے سے وجوب تصدق مثل
کی جانب نہیں لوٹے گا۔

تشریح یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مثلاً کسی فقیر نے قربانی کی نذر کی یا اس نے ایام
قربانی میں قربانی کے لئے کوئی جانور خریدا اور قربانی کے ایام گزر گئے اور اس نے قربانی نہیں کی تو
اب یہ فقیر کیا کرے؟

تو آپ فرماتے ہیں کہ اگر وہ جانور موجود ہے تو بعینہ اس کا صدقہ کر دیا جائے اور اگر وہ ہلاک ہو گیا اس
کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہے اب اس پر ایک سوال وارد ہوتا ہے کہ قربانی تو امر غیر معقول ہے کیونکہ یہ تو حیوان
کو ضائع کرنا ہے تو اس کی قضا واجب نہوتی چاہئے حالانکہ آپ اس کی قضا کے قائل ہو کر عین بجزی یا اس کی
قیمت کے تصدق کو واجب کہتے ہیں؟ جو قاعدہ کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم بر بنار قیاس نہیں
بلکہ بر بنار احتیاط ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اصل حکم تصدق ہی ہو کیونکہ باب مال میں اصل حکم یہی ہوتا ہے مگر عارض
مناقت کی وجہ سے اصل حکم سے اراقت کی جانب عدول کیا گیا ہو پھر جب ایام قربانی گزر گئے تو وہ عارض ختم ہو گیا
اور اب حکم اصلی کی جانب عدول کیا گیا ہے اور جب اصل کی جانب عدول ہوا تو پھر دوسرے سال کے ایام قربانی
آنے سے اب حکم اصلی ختم نہوگا۔ خلاصہ کلام یہ قیاس نہیں ہے بلکہ احتیاط ہے فلا اشکال فیہ۔

وَلِهَذَا قَالَ ابُو يَوْسُفَ فَيَمْنِ ادْرَكَ الْاِمَامُ فِي الْعِيدِ رَأَى كَعَالِ الْيَكْبَرِ لَا تَغِيْرُ قَادِرٌ عَلَى مَثَلِ
مَنْ عِنْدَ قَرِيْبَةٍ لَكِنَّا نَقُوْلُ اِنْ الرُّكُوْعَ لِيُسَبِّحَ الْقِيَامُ فَبَا عَتِيَارُ هَذِهِ الشَّبَكَةِ لَا يَتَحَقَّقُ الْغَوَاتُ
فَيُؤْتِي بِهَا فِي الرُّكُوْعِ احْتِيَاظًا

ترجمہ اور اسی وجہ سے فرمایا ابو یوسف نے اس شخص کے بارے میں جس نے پایا امام کو عید میں رکوع
میں تو وہ تکبیر نہیں کہے گا اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے اپنی جانب سے بطور قربت کے مثل لانے

پر لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے نوات متحقق ہوگا تو تکبیرات کو احتیاطاً رکوع میں ادا کیا جائے گا۔

تشریح

یہ قضا مشابہ ادا کی مثال ہے کہ جس نے امام کو عید کی نماز میں رکوع میں پایا اور اس سے تکبیرات دہرے فوت ہو چکی ہیں تو بغیر ہاتھ اٹھائے تکبیر کہے اس لئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں تو جہاں تک ممکن ہو دونوں کی رعایت رکھنی چاہئے بہر حال تکبیرات اس اعتبار سے قضا ہیں کہ اپنے محل سے فوت ہو چکی ہیں چونکہ ان کا محل قیام ہے لیکن یہ ادا کے مشابہ ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ رکوع میں نصف اسفل قیام کے مثل برقرار رہتا ہے اور جو شخص امام کو رکوع میں پائے تو وہ تقدیراً رکعت کے تمام اجزاء کو پانے والا ہوتا ہے یعنی قیام و قرأت سب کو اس نے پایا تو احتیاط تکبیرات کہنے میں ہے مگر امام ابو یوسف رحمہ فرماتے ہیں کہ جیسے رکوع میں قنوت اور قرأت کی قضا نہیں کی جاتی ہے ایسے ہی تکبیرات میں بھی قضا نہ ہو گی کیونکہ ان کا محل فوت ہو گیا ہے اور جب محل فوت ہو جائے اور مکلف کے قبضہ میں اس کے مثل کو لانا نہ ہو تو پھر یہ حکم ساقط ہو جاتا ہے وجواب ماقبلنا۔

وهذه الأقسام كلها يتحقق في حقوق العباد فتسليم عَيْنِ العبد المنصوب اداءً كاملاً ورده مشغولاً بالدين او بالجنابة بسبب كان في يد الغاصب اداءً قاصراً واذاً امر عبد الغير شواشتره كان تسليمه اداءً حتى تجبر على القبول شبيهها بالقضاء من حيث انه مملوك قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها .

ترجمہ

اور یہ تمام اقسام حقوق العباد میں متحقق ہوتی ہیں پس غلام منصوب کو بعینہ سپرد کرنا ادا کامل ہے اور اس کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو قرض یا جنایت کے ساتھ ایسے سبب سے جو غاصب کے قبضہ میں ہوا ہے ادا قاصر ہے اور جبکہ غیر کے غلام کو مہر میں مقرر کیا پھر اس کو خریدا تو اس کو سپرد کرنا ادا ہے یہاں تک کہ وہ (عورت) قبول پر مجبور کی جائے گی (ایسی ادا ہے) جو کہ قضا کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ شوہر کا مملوک ہے عورت کی جانب سپرد کرنے سے پہلے یہاں تک کہ اس میں شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ عورت کا۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ جیسے مذکورہ ادا اور قضا کی جملہ اقسام حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں اب مصنف سب کی مثالیں پیش فرماتے ہیں واکسی نے کسی کا غلام غصب کیا اور جیسے غصب کیا تھا جوں کا توں واپس کر دیا تو یہ ادا کامل ہے ۲ غلام منصوب کو اس حال میں واپس کیا کہ اس پر غاصب کے پاس رہتے ہوئے قرض ہو گیا یا کوئی جنایت کر لی تو یہ ادا قاصر

۳ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر میں دو سکر کا غلام مقرر کیا پھر زید نے اس غلام کو خریدنا کہہ کر اس کے سپرد کر دیے تو یہ ادا شدہ قضا ہے ادا ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ غلام بعینہ وہی غلام ہے اس میں کچھ تغیر نہیں ہے البتہ دو سکر اعتبار سے اس میں تغیر ہے یعنی تبدل ملک تبدل عین پر دلالت کرتا ہے جس پر حدیث بریرہ رضی اللہ عنہا ہے تو ایک اعتبار سے یہ غلام غیر ہوا تو اس کو قضا کہادونوں کی رعایت کرتے ہوئے ادا شدہ قضا کہایا گیا۔ پھر ادا ہونے کی حیثیت سے اس پر یہ حکم مرتب ہوگا کہ عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ کما ہو ظاہر۔ اور قضا ہونے کی حیثیت سے یہ حکم مرتب ہوگا کہ قبل التسلیم الی الزوجه زوج کا اعتناق نافذ ہوگا اور عورت کا اعتناق نافذ نہ ہوگا کیونکہ قبل التسلیم شوہر تو اس کا مالک ہے نہ کہ عورت۔

وَصَمَانُ الْغَضَبِ قَضَاءٌ بِمَثَلٍ مَعْقُولٍ وَصَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ قَضَاءٌ بِمَثَلٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ وَإِذَا تَزَوَّجَ عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنَةٍ كَانَ تَسْلِيمُهُ الْقِيَمَةَ قَضَاءً هُوَ فِي حُكْمِ الْأَدَاءِ حَتَّى تَجِبَ عَلَى الْقَبُولِ كَمَا لَوْ اتَّاهَا بِالْمَسْئِي

ترجمہ اور غضب کا صمان قضا ہے مثل معقول کے ساتھ اور نفس اور اعضاء کا صمان مال کے ذریعہ قضا ہے مثل غیر معقول کے ساتھ اور جبکہ نکاح کیا کسی غیر معین غلام پر تو اس کی قیمت کا سپرد کرنا قضا ہے جو ادا کر کے حکم میں ہے یہاں تک کہ عورت قبول پر مجبور کی جائے گی جیسا کہ اگر شوہر عورت کے پاس مسمی لاتا (تب بھی مجبور کی جاتی ایسے ہی یہاں بھی)

تشریح ادا اور قضا کی جملہ اقسام جیسے حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں۔ ادا کی امثلہ ماقبل میں گذر چکی ہیں یہاں سے قضا کی امثلہ کا بیان ہے۔ کسی کی کوئی چیز غضب کر لی تو غاصب پر ضروری ہے کہ اُسے اصل مالک کو پیش کرے اور اگر وہ چیز ہلاک ہو گئی تو اگر اس کا مثل ہے تو اس کو واپس کرے اور وہ ذوات القیم میں سے ہے یا مثل ہے لیکن اس وقت بازاروں میں اس کا مثل دستیاب نہیں ہے تو اس کی قیمت واپس کرے اول مثل ضروری ہے اور ثانی مثل معنوی ہے نیز اول کامل ہے اور ثانی قاصر ہے۔

لیکن دونوں صورتوں میں یہ قضا بمثل معقول ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ ۲۔ خطا کسی کو قتل کر دیا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی یا کسی کے اعضاء میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس کا جرمانہ (ارش و دیت) واجب ہوگا تو یہاں اصل اور بدل میں مناسبت ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایک مملوک اور ایک مالک ہے مگر شریعت نے یہ حکم دیا ہے تو اس کو قضا بمثل غیر معقول کہا جائے گا۔ ۳۔ کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں ایک غیر معین غلام ملے ہوا تو نکاح درست اور تسیم درست ہے۔

اب شوہر پر ایک درمیانی غلام واجب ہوگا اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو یہ ادا رہے اور اگر اس کی قیمت دے تو یہ قضا رہے لیکن یہ قضا ادا کے حکم میں ہے، ادا کے حکم میں ہونے کی وجہ سے اگر عورت قبول کرنے سے انکار کرتی ہے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسے اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ ادا رہے تو ایسی قضا میں جبر جاری ہوگا جو ادا کے حکم میں ہے۔

سبق نمبر ۳

یہاں شرح نے ایک علم کلام کی بحث چھیڑی ہے اور وہ یہ ہے کہ تکلیف مالا یطاق جائز ہے کہ نہیں تو ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ عقلاً بھی اس کا جواز نہیں ہے اسی وجہ سے بالاتفاق اس کا وقوع نہیں ہے، اشاعرہ نے اس کو عقلاً جائز کہا ہے۔

پھر متن کی دو قسمیں ہیں ۱۔ متن بالذات جیسے قدیم کو معدوم کر دینا اور حقائق کو پلٹ دینا اور اجتماع نقیضین ۲۔ متن لغیرہ، جیسے ابو جہل وغیرہ کا ایمان کہ اللہ کو معلوم ہے وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

تو متن کی قسم اول میں تکلیف کا وقوع نہ ہوگا یعنی بندہ اس کا مکلف نہ ہوگا اور قسم ثانی میں تکلیف واقع ہے عقلاً بھی اور شرعاً بھی۔ پھر قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قدرت بمعنی آلات و اسباب کی سلامتی اور یہی مدار تکلیف ہے اور یہ قدرت فعل سے مقدم ہوتی ہے۔

۲۔ وہ قدرت حقیقیہ جو بوقت ارادہ فعل آلات و اسباب کی سلامتی کے ساتھ فوراً منجانب اللہ آتی ہے اور فعل ہو جاتا ہے یہ مدار تکلیف نہیں ہے اور نہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

پھر پہلی قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قدرت کاملہ اسی کا دوسرا نام قدرت میسرہ ہے بقا واجب کے لئے اس قدرت کا دوام شرط ہے ۲۔ قدرت قاصرہ اسی کا دوسرا نام قدرت ممکنہ ہے اور وہ ادنیٰ مقدار ہے جس کی وجہ سے بندہ واجب کے ادا کرنے پر قادر ہو جاتا ہے پھر وجوب ادا کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے (الانی البعض کما سیاتی) وجوب قضا کے لئے قدرت ممکنہ شرط نہیں بلکہ وجوب ہی کے بقا کا نام قضا ہے۔

ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ جو ادا کا سبب ہے وہی قضا کا سبب ہے تو وجوب قضا وہی کا سابق وجوب کی بقا ہے یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے۔ تو جب یہ دونوں ایک واجب ہوئے اور قدرت ممکنہ وجوب ادا کی شرط تھی اور پھر اس کو وجوب قضا کی بھی شرط کہا جائے تو تکرار شرط کی وجہ سے وجوب میں تکرار ہوگا پھر واجب واحد کے لئے دو وجوب ثابت ہوں گے اور یہ باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ وجوب قضا کے لئے یہ قدرت شرط نہیں ہے۔ لہذا وقت لمجائے تو قضا لازم ہوگی ورنہ گناہ لازم آئے گا یا فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا بہر حال جب قضا کے اندر فعل مطلوب ہو تو وہاں قدرت کا ہونا



ضروری ہے ورنہ بغیر قدرت کے فعل کی طلب لازم آئے گی جو ناجائز ہے۔
بہر حال قدرت ممکنہ وجوبِ اِدار کی شرط ہے لیکن اس قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں بلکہ متوہم الوجود ہونا کافی ہے کیونکہ متحقق الوجود ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ قدرت اِدار سے مقدم ہو اور یہ ناجائز ہے۔
لہذا وہ وقت جس میں چار رکعت نماز پڑھ سکے اس کا متحقق الوجود ہونا ضروری ہوگا بلکہ اس کا توہم کافی ہے یعنی اگرچہ وقت میں بظاہر اتنی گنجائش نہیں جس میں چار رکعت پڑھ سکے لیکن اس کا توہم ہے کہ اللہ کی جانب سے وقت میں امتداد ہو جائے اور وہ اس وقت میں نماز پڑھے پھر اگر امتداد ہو جائے تو فہما ورنہ ہم جانتے ہی ہیں کہ امتداد حقیقت میں نہ ہوگا تو اس کی قضا لازم ہوگی اور یہ قاعدہ معروف ہے کہ شرط مشروط سے پہلے ہوتی ہے اور یہاں مشروط اِدار ہے اور شرط قدرت ہے تو اگر قدرت سے متحقق الوجود مراد لیں تو وہ اِدار سے مقدم نہیں ہو سکتی تو پھر اس کو شرط کہنا غلط ہو جائے گا اور اس کا متوہم الوجود ہونا اِدار سے مقدم ہو سکتا ہے تو اس کو شرط کہنے میں کچھ حرج نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ بچہ آخر وقت میں جبکہ وقت باقی ہے جس میں لفظ تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش ہے، بالغ ہو گیا یا کافر مسلمان ہو گیا یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہو گئی تو ہمارے نزدیک نماز لازم ہو گئی کیونکہ امتداد وقت کا احتمال ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان پر نماز فرض نہ ہوگی کیونکہ قدرت کی ضروریات میں سے وقت ہے اور وہ فوت ہو گیا اور جب وقت فوت ہو گیا تو وہ فعل پر قادر نہ ہوگا تو نماز کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے ان کو نماز کا مکلف شمار نہیں کیا جاسکتا۔

ہم نے کہا امتداد وقت کا احتمال و امکان ہے جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا اور صبح بخاری کی روایت کے مطابق حضرت یوشع علیہ السلام کے لئے ہوا۔ اور قاضی عیاض نے شفاء میں نقل کیا ہے کہ ہمارے حضرت کے لئے بھی یہ واقعہ پیش آیا تھا جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نماز عصر فوت ہو گئی تھی تو اس کا حکم بالکل ایسا ہوگا جیسے کسی نے قسم کھائی کہ سجدا میں ضرور آسمان کو چھوؤں گا تو چونکہ آسمان کو چھونا ممکن ہے تو اس کی یقین منعقد ہو جائے گا۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ یہ چھو نہیں سکے گا لہذا فوراً حادث ہو جائیگا۔

اسی طرح امتداد وقت کا امکان تو ہے لیکن معلوم ہے کہ ظاہراً اس کے لئے امتداد نہیں ہو سکے گا تو ہم کہیں گے کہ اصل واجب ہوئی لیکن اس کو اِدار کرنے سے عاجزی کیوجہ سے قضا کی جانب انتقال ہوگا یعنی قضا واجب ہوگی اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ کوئی شخص سفر میں ہے نماز کا وقت آگیا اور وہ پہلے سے اپنے اشغال سفر یا تنگی کیوجہ سے نماز کے لئے تیار نہ کر سکا اب اچانک اس کی توجہ نماز کی جانب ہوئی اور وقت قلیل ہے اور پانی ندارد ہے اور اس کے گمان میں آس پاس پانی نہیں ہے تو اولا اس پر اصل حکم یعنی حکم وضو متوجہ ہوگا لیکن چونکہ یہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے تو حکم فوراً اصل سے فرع کی جانب یعنی تیمم کی جانب منتقل ہو جائے گا یہی حال آخر وقت میں بلوغ اور اسلام اور



طہر کا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وَجُوبِ الْإِدَاءِ وَوَجُوبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ شَرْطًا لَوْجُوبِ الْإِدَاءِ دُونَ الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوَجُوبِ وَلَا يَتَكَوَّرُ الْوَجُوبُ عَلَى وَاجِبٍ وَاحِدٍ وَالشَّرْطُ كَوْنُ مَتَوَهَّمِ الْوُجُودِ لَا كَوْنُ مُتَحَقِّقِ الْوُجُودِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَسْتَقِ الْإِدَاءُ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ أَوْ أَسْلَمَ أَوْ كَافَرَ فِي آخِرِ الْوَقْتِ تَلَزُمُهُ الصَّلَاةُ لِحُجُوزِ أَنْ يَظْهَرَ فِي الْوَقْتِ أَمْتِدَادُ بَتَوْقِفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسَلِيمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَصَارَ الْأَصْلُ مَشْرُوعًا وَوَجَبَ النَّقْلُ لِلْعَجْزِ فَإِذَا ظَاهَرَ كَمَا فِي الْحَلْفِ عَلَى سِنِّ السَّمَاءِ وَهُوَ تَطْيِيرُ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ، وَقْتُ الصَّلَاةِ وَهُوَ فِي السَّفَرِ أَنَّ خُطَابَ الْأَصْلِ يَتَوَجَّهْ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ إِلَى التَّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِي

ترجمہ

پھر شریعت نے فرق کیا ہے وجوبِ اداء اور وجوبِ قضاء کے درمیان پس شریعت نے وجوبِ اداء کے لئے قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے نہ کہ قضاء کے لئے اس لئے کہ قدرتِ وجوب کی شرط ہے اور ایک واجب میں وجوب مکرر نہ ہوگا اور شرط اس قدرت کا متوہم الوجود ہونا ہے نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا اس لئے کہ یہ (شرط کا متحقق الوجود ہونا) اداء سے مقدم ہوگا اور اسی وجہ سے کہا ہم نے جبکہ بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے وقت کے آخر میں تو ان میں سے ہر ایک کو نماز لازم ہوگی اختلاف ہے زفر اور شافعی رحمہما اللہ اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ سورج کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت میں امتداد ظاہر ہو جائے جیسے سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا تو اصل (اداء) مشروع (واجب) ہوگی اور قضاء واجب ہوگی ظاہری طور سے اداء سے عاجزی کی وجہ سے جیسا کہ آسمان کو چھونے کی قسم کھانے میں ۔ اور یہ اس شخص کی نظیر ہے جس پر (اچانک) نماز کا وقت داخل ہو جائے اور وہ شخص تو تحقیق (اولا) اس پر اصل حکم (یعنی حکم وضو) متوجہ ہوگا پھر فی الحال عاجزی کی وجہ سے مٹی کی جانب متحول ہوگا۔

تشریح

تفصیلات درس سب تقریر سابق میں گذر چکی ہیں، اور ہم نے قدرت کے اوپر تفصیلی گفتگو جواہر الفرائد شرح شرح العقائد میں کی ہے ۔

سَبَقَ نَمْبَرُ ۳۱ وَمِنْ الْإِدَاءِ مَا لَا يَجِبُ إِلَّا بِقُدْرَةٍ مَيَّسِرَةٍ لِلْإِدَاءِ وَهِيَ زَائِدَةٌ عَلَى الْأَوَّلَى بِدَرَجَةٍ وَفَرْقٍ مَا بَيْنَهُمَا بِالثَّانِيَةِ تَتَغَيَّرُ صِفَةُ الْوَاجِبِ فَيَصِيرُ سَهْلًا فَيَشْتَرِطُ دَوَامُهَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِأَنَّ الْحَقَّ مَتَى وَجَبَ بِصِفَةٍ لَا يَبْقَى وَاجِبًا إِلَّا بِتِلْكَ الصِّفَةِ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا بَانَ يَسْقُطُ الزَّكَاةُ

بِهَلَاكِ النَّصَابِ وَالْعَشْرِ بِهَلَاكِ الْخَارِجِ وَالْخَلَجِ إِذَا اصْطَلَمَ الزَّرْعُ أَفْتًا لَكَ الشَّرْعُ
أَوْجِبَ الْأَدَاءَ بِصِفَةِ الْبَسْرِ لَا تَرَى أَنَّ خَصَّ الزَّكَاةَ بِالْمَالِ النَّامِيِّ الْحَوْلِيِّ وَالْعَشْرِ
بِالْخَارِجِ حَقِيقَةً وَالْخَلَجَ بِالْمَمْلُوكِينَ مِنَ السَّوَادِ

ترجمہ

اور بعض ادارہ میں جو واجب نہیں ہوتی مگر ایسی قدرت کے ساتھ جو ادارہ کو آسان کرنے والی ہے
اور یہ (قدرتِ میسرہ) اول پر زائد ہے ایک درجہ کے ساتھ (یسر کے ساتھ) اور ان دونوں
کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثانی کی وجہ سے واجب کی صفت متغیر ہو جاتی ہے پس واجب آسان اور سہل ہو جاتا
ہے پس شرط ہوگا اس قدرت کا دوام واجب کی یقار کے لئے اس لئے کہ حق جب کسی صفت کے ساتھ واجب
ہوتا ہے تو وہ واجب باقی نہیں رہے گا مگر اس صفت کے ساتھ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ ساقط
ہو جاتی ہے لصاب کے ہلاک ہو جانے سے اور عشر پیداوار کے ہلاک ہونے سے اور خراج جبکہ کھیتی کو کوئی
آفت ہلاک کر دے اس لئے کہ شریعت نے ادارہ کو واجب کیا ہے یسر کی صفت کے ساتھ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ
شریعت نے زکوٰۃ کو خاص کیا ہے اس مالِ نامی کے ساتھ جو حولی ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج کو
زراعت پر ممکن کے ساتھ۔

تشریح

یعنی کچھ ادارہ میں جو قدرت ممکنہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو قدرتِ میسرہ کی وجہ سے
واجب ہوتی ہیں اکثر عبادات مالِ قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں تاکہ ان کی ادائیگی نفس پر
شاق نہ گزرے تو جو عبادات قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہیں ان میں شریعت نے سہولت و آسانی کے پہلو
کو اختیار فرمایا ہے۔

اور یہ آسانی و سہولت پر نظر جیسے ابتداء میں ہوتی ہے ایسے ہی بقار میں ہوگی لہذا اگر بعد میں یسر و سہولت
ختم ہو جائے تو وجوب ختم ہو جائے گا۔ مثلاً شریعت نے ابتداء ہی سے زکوٰۃ میں سہولت کا پہلو اختیار فرمایا اور
ایسے لصاب کی وجہ سے زکوٰۃ کو واجب کیا جو نامی بھی اور حولی بھی ہو یعنی حوالانِ حول ہو چکا ہو تو اگر مال ہلاک ہو جائے
تو زکوٰۃ کا وجوب بھی ختم ہو جائے گا ورنہ آسانی کا پہلو ختم ہو جائیگا اسی طرح اگر پیداوار ہلاک ہو جائے تو عشر کا
وجوب ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کھیتی کو کوئی آفت پہونچ گئی تو خراج کا وجوب ختم ہو جائے گا۔

تنبیہ: قدرتِ ممکنہ اور قدرتِ میسرہ کے درمیان یہاں دو فرق بیان کئے گئے ہیں پہلا فرق باعتبار مفہوم ہے اور
دوسرا باعتبار حکم ہے اول کو وہی زائدۃ الخ سے اور دوسرے کو و فرق بینہما الخ سے بیان کیا گیا ہے۔
تنبیہ: عشر بھی پیداوار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور خراج بھی مگر عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے
اور خراج میں تقدیری اور حکمی اور تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زمین کا شت کے قابل

سبق نمبر ۷
 وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْحَانِثَ فِي الْيَمِينِ إِذَا ذَهَبَ مَالُهُ كَفَّرَ
 بالصوم لأن التَّخْيِيرَ فِي الْأَنْوَاعِ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ وَالنَّقْصَ عَنْهُ
 إِلَى الصَّوْمِ لِلْعَجْزِ فِي الْحَالِ مَعَ تَوَهُُّ الْقُدْرَةِ فِيمَا لَيْسَتْ قَبْلُ تَيْسِيرُ اللَّادَاءِ فَكَانَ مِنْ قَبِيلِ
 الزَّكَاةِ إِلَّا أَنَّ الْمَالَ هَهُنَا غَيْرُ عَيْنٍ فَأَيُّ مَالٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْدِ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ
 وَلِهَذَا سَاوَى الْأَسْتِهْلَاكَ الْهَلَاكَ هَهُنَا لَا نَعْدُ إِلَّا التَّعَدِّيَ عَلَى الْحِلِّ مُشْغُولٍ بِمَحْضٍ
 الْغَيْرِ

ترجمہ

اور اسکی بنا پر ہم نے کہا کہ یمن کے اندر حانث جبکہ اس کا مال ختم ہو جائے تو روزہ سے کفارہ ادا کرے
 اس لئے کہ مال کے ذریعہ انواع تکفیر میں اختیار دینا اور تکفیر بالمال سے روزہ کی جانب انتقال
 فی الحال عاجزی کیوجہ سے آئندہ قدرت کے توہم کے باوجود ادار کی سہولت کی وجہ سے ہے تو یہ زکوٰۃ کی قبیل سے ہو جائیگا
 مگر تحقیق کہ یہاں مال غیر معین ہے تو جو مال بھی اس کو پہنچ گیا بعد میں اس کی وجہ سے قدرت دائم رہے گی اور اسی وجہ
 سے یہاں استہلاک ہلاک کے مساوی ہوگا تعدی کے ہونے کی وجہ سے ایسے محل پر جو مشغول ہے غیر کے حق کے ساتھ
 ماقبل میں چونکہ بتایا گیا ہے کہ جو عبادت قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے وہاں بقار واجب
 کے واسطے قدرت میسرہ کا بقار ضروری ہے اور اگر قدرت میسرہ مفقود ہو جائے تو واجب بھی ساقط
 ہو جائیگا۔

لہذا وہ شخص جس پر کفارہ یمن واجب ہے تو اصل یہ ہے کہ وہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرے یعنی غلام
 آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے اور اگر ان میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو تین
 روزے رکھے بہر حال یہاں شریعت نے قدرت میسرہ کو ملحوظ رکھا ہے اور اس میں بقار واجب کے لئے قدرت
 میسرہ کا بقار ضروری ہے لہذا اگر حانث باليمن پر تکفیر بالمال واجب ہو اور اس کا مال ہلاک ہو جائے تو اب اس
 پر مال کے ذریعہ کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ روزہ کے ذریعہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس واجب کا مدار یسر پر تھا
 اور مال کے ہلاک ہونے سے یسر ختم ہو گیا تو تکفیر بالمال کا وجوب بھی ختم ہو گیا۔

سوال ۱:- اس کی کیا دلیل ہے کہ کفارہ یمن میں یسر ملحوظ ہے؟

جواب ۱:- تکفیر بالمال کی انواع ثلاثہ میں اختیار دینا دلیل یسر ہے۔ نیز اگر فی الحال تکفیر بالمال سے عاجز
 ہو جائے اور آئندہ تکفیر بالمال پر قادر ہونے کا احتمال موجود ہے اس کے باوجود بھی روزہ سے کفارہ کی ادائیگہ
 کو صحیح مان لینا دلیل یسر ہے ورنہ شیخ فانی کے فدیہ کے حق میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

خلاصہ کلام تکفیر بالمال زکوٰۃ کی قبیل سے ہے کہ دونوں میں یسر ملحوظ ہے۔

سوال ۲:- تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا غلط ہے؟ کیوں، اس لئے کہ اگر زکوٰۃ میں مال ہلاک ہو جائے تو
 زکوٰۃ کا وجوب ختم ہو جاتا ہے اور اگر دوسرا سال آگیا تو سقوط بدستور رہتا ہے۔



بخلاف تکفیر بالمال کے کہ اگر مال ہلاک ہو گیا اور دوسرا مال آگیا تو کفارہ مال کے ذریعہ واجب ہوگا تو پھر تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا کیسے صحیح ہوگا؟
جواب :- تکفیر ہے تو زکوٰۃ کی قبیل سے اس معنی کر کہ دونوں میں یُسْر مٹوٹ ہے لیکن زکوٰۃ میں مال معین ہوتا ہے اور دوسرا مال اس کے قائم مقام نہیں ہوگا اور تکفیر میں مال غیر معین ہوتا ہے لہذا جو مال بھی آئے گا وہ کفارہ کی ادائیگی کا محل ہوگا اور اسی وجہ سے زکوٰۃ میں استہلاک اور ہلاک میں فرق ہے کہ ہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے ۔ استہلاک کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی کیونکہ استہلاک کی صورت میں اس مال میں غیر کا حق وابستہ ہو چکا ہے لہذا استہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی اور تکفیر میں ہلاک اور استہلاک دونوں برابر ہیں کیوں کہ مال غیر معین ہے تو اس مال میں بعینہ کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا ۔

وَأَمَّا الْجِدَارُ فَالشَّرْطُ فِيهِ الْمَمْلُوكَةُ مِنَ السَّفَلِ لِعَتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادَ وَالْيُسْرُ لَا يَفْعُ الْإِلَاحُ خَدَمِهِ وَ
أَعْوَانِهِ وَمَرَائِبُ وَلَيْسَ ذَلِكَ لِبَشَرٍ بِالْإِجْمَاعِ فَلِذَلِكَ لَوْ كَانَ لَوَيْكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَ
كَذَا لَوْ كَانَ مَدَقَّةُ الْفَطْرِ لَعَرَّجَتْ بِصِفَتِ الْيُسْرِ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيُصِيرَ
الْمَوْصُوفُ بِهَا أَهْلًا لِلْغِنَاءِ أَلَا تَرَىٰ أَنَّ يَجِبُ بِثِيَابِ الْمَذَلَّةِ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ وَلَا نَهَا
لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَوْ كَانَ الْبَقَاءُ مُقْفَلًا إِلَى دَوَامِ شَرْطِ الْوَجُوبِ

ترجمہ

اور بہر حال حج پس اس میں قدرت ممکنہ شرط ہے یعنی وہ سفر جس کے لوگ عادی ہیں سواری اور
توشہ کے ساتھ اور لیسر واقع نہیں مگر بہت سے خادموں کے ساتھ اور بہت سے مددگاروں
کے ساتھ اور بہت سی سواریوں کے ساتھ اور یہ بالاجماع شرط نہیں ہے پس اسی وجہ سے یہ (قدرت ممکنہ)
دوام واجب کے لئے شرط نہیں ہے اور ایسے ہی صدقہ فطر لیسر کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا بلکہ قدرت
ممکنہ کی شرط کے ساتھ اور قدرت ممکنہ وہ مال داری ہے تاکہ ہو جائے وہ شخص جو مال داری کے ساتھ موصوف
ہے بے نیاز کرنے کا اہل کیا آپ دیکھتے نہیں کہ صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے کام کاج کے کپڑوں کے ساتھ
حالانکہ ان کے ذریعہ لیسر واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ کپڑے نامی نہیں ہیں تو نہیں ہوگا بقار واجب محتاج وجوب
کی شرط کے دوام کی جانب ۔

تشریح

جن عبادات کا وجوب قدرتِ میسرہ کی وجہ سے ہے تو بقار واجب کے لئے قدرت کا بقار شرط
ہے ، اور جن عبادات کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے وہاں بقار واجب کیلئے قدرت
ممکنہ کا بقار واجب نہیں ہے ۔

اب فرماتے ہیں کہ حج کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے یعنی ادنیٰ وہ قدرت کہ آدمی جس کی وجہ سے



ج پر قادر ہو جائے اور وہ معمولی سواری اور معمولی توشہ ہے ورنہ اگر اس کا وجوب قدرت میسرہ کی وجہ سے ہوگا تو پھر بہت سے خادم اور مددگار اور سواریاں ہوتیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے اور اس کا اصول معلوم ہو چکا ہے کہ بقار واجب کے لئے قدرت ممکنہ کا بقار شرط نہیں ہے لہذا جب حج فرض ہو گیا تو اب اس کی فرضیت ساقط نہو گی خواہ بعد میں اس کے پاس مال ختم بھی ہو جائے حج کا وجوب بدستور رہے گا۔ اور ایسے ہی صدقہ فطر کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے یہی تو وجہ ہے کہ اس میں مال نامی شرط نہیں ہے اور نہ اس میں حولانِ حول شرط ہے اسی وجہ سے استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے بھی صدقہ فطر واجب ہوگا بہر حال اس کا وجوب بھی برقرار رہے گا خواہ مال ختم ہو جائے۔

سبق نمبر ۳۳ اللہ تعالیٰ حکیم ہے تو اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ جب وہ کوئی حکم کرے تو اس مامور بہ کے اندر صفتِ حسن کا ہونا ضروری ہے پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں ۱۔ پہلی قسم وہ ہے کہ مامور بہ کے اندر حسن ذاتی ہو کسی غیر کے واسطے سے نہ ہو ۲۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں حسن غیر کے واسطے سے ہو پھر نوبتِ اول کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اول وہ ہے کہ حسن اس کی ذات میں ہو ۲۔ اور ثانی وہ ہے کہ حسن ذات میں تو نہیں غیر کی وجہ سے ہے مگر وہ غیر معدوم کے درجہ میں ہے اس وجہ سے اس کو قسم اول کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔

پھر قسم ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں ۱۔ وہ ہے کہ وہ غیر حسن کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے اس کو الگ سے کرنا پڑے پہلے فعل سے اس غیر کی ادائیگی نہ ہو سکے ۲۔ دوسری قسم وہ ہے کہ غیر بھی فعل کے ساتھ ساتھ ادا ہو جائے اب یہ سب چار نوعیں ہو گئی ہیں۔ اول کی مثال جیسے ایمان باللہ اور نماز کہ ان دونوں میں حسن ذاتی ہے اول تو واضح ہے اور نمازیں اس لئے کہ اس میں قیام و رکوع و سجود ہیں جو سراپا تعظیم باری ہیں اور تعظیم باری کا حسن ہونا ظاہر ہے مگر یہ کہ کوئی شخص حالتِ حدت میں نماز پڑھے یا اوقاتِ ممنوعہ میں نماز پڑھے کہ اب اس میں حسن کے بجائے قباحت ہے۔

دوسری کی مثال، جیسے زکوٰۃ، روزہ، حج ہیں کہ بظاہر ان میں ذاتی کچھ حسن نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ میں مال کو ضائع کرنا ہے اور روزہ میں نفس کو بھوکا مارنا ہے اور حج میں کچھ مقامات کی مسافت طے کرنا ہے جن میں بظاہر کچھ حسن نہیں ہے لیکن زکوٰۃ میں اللہ کے بندوں کو بے نیاز کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور روزہ میں اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہوا اور حج میں ان مقامات و مکانات کی شرافت و تقدس کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور یہ وسائل ایسے ہیں کہ جن میں بندہ کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔

بلکہ سب محض اللہ کے خلق کی وجہ سے ہیں تو ان وسائل کو کا عدم شمار کرتے ہوئے اس نوع ثانی کو کی شرافت و تقدس محض خلقِ خدا وندی کی وجہ سے ہیں تو ان وسائل کو کا عدم شمار کرتے ہوئے اس نوع ثانی کو



نوع اول کے ساتھ لائق کر دیا جائیگا اور یوں شمار کیا جائیگا کہ ان کا حسن بھی گویا ذاتی ہے۔ تیسری کی مثال، جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ کر وضو اور سعی میں حسن آیا ہے نماز اور جمعہ کے واسطے سے اور اس واسطے اور غیر کو الگ سے کرنا پڑتا ہے یعنی نماز اور جمعہ وضو اور سعی کے بعد الگ سے ادا کرنے پڑتے ہیں۔

چوتھی کی مثال :- جیسے از جنازہ، اور جہاد، اور حدود کو قائم کرنا، کہ اول بظاہر بت کی پوجا کے مثل ہے اور ثانی میں زمین میں فساد پھیلانا ہے اور ثالث میں اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے مگر اول میں حسن آیا حق مسلم کو پورا کرنے کی وجہ سے اور ثانی میں اعلا رکلمۃ الحق کے واسطے سے اور ثالث میں معاصی سے زجر کے واسطے سے اور ان وسائل کو الگ سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ نماز جنازہ کے ساتھ خود بخود حق مسلم ادا رہتا ہے اور جہاد سے خود بخود اعلا رکلمۃ اللہ حاصل ہوتا ہے اور اقلیت حدود سے خود بخود معاصی سے زجر حاصل ہوتا ہے پہلی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہو گیا تو اب ساقط نہ ہوگا بلکہ ادا ہی کرنا پڑیگا مگر یہ کہ کوئی ایسی چیز عارض ہو جائے جو اس کے وجوب کو ساقط کر دے جیسے حیض و نفاس نماز کو ساقط کر دیتے ہیں، اور آخر کی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ غیر واجب تو یہ واجب اور غیر ساقط تو یہ بھی ساقط یعنی اگر نماز واجب ہے تو وضو بھی واجب ہے اور نماز ساقط ہے تو وضو بھی ساقط ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِي صِفَةِ الْحَسَنِ لِلْمَأْمُورِ بِالْمَأْمُورِ بِنُوعَانِ حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي عَيْنِهِ وَحَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ وَالَّذِي حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي عَيْنِهِ نُوعَانِ مَا كَانَ الْمَعْنَى فِي وَضْعِهِ كَالصَّلَاةِ فَإِنَّهَا تَنَادَى بِأَفْعَالٍ وَأَقْوَالٍ وَضِعَتْ لِلتَّعْظِيمِ وَالتَّعْظِيمُ حَسَنٌ فِي نَفْسِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي غَيْرِ أَحْوَالٍ وَمَا تَحَقَّقَ بِالْوَاسِطَةِ بِمَا كَانَ الْمَعْنَى فِي وَضْعِهِ كَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَإِنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ وَاشْتِهَاءِ النَّفْسِ وَشَرَفِ الْمَكَانِ تَضَمَّنَتْ اغْنَاءَ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى وَفَهَرِ عِدْوَةٍ وَتَعْظِيمَ شَعَائِرِهِ فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعِبَادَةِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهُ بِلَا ثَالِثٍ مَعْنَى لَكُنْ هَذِهِ الْوَسَائِلُ ثَابِتَةً بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَمُضَافَةً إِلَيْهِ وَحُكْمٌ هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ أَنَّ الْوُجُوبَ مَتَى ثَبَتَ لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِفَعْلٍ الْوَاجِبِ أَوْ بِاعْتِرَاضٍ مَا يَسْقُطُ بَعِيْنِهِ وَالَّذِي حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ نُوعَانِ مَا يَحْصُلُ الْمَعْنَى بَعْدَهُ بِفَعْلٍ مَقْصُودٍ كَالْوُضُوءِ وَالسَّعْيِ إِلَى الْجَمْعَةِ وَمَا يَحْصُلُ الْمَعْنَى بِفَعْلٍ الْمَأْمُورِ بِه كَالصَّلَاةِ عَلَى الْمَيِّتِ وَالْجِهَادِ وَأَقَامَةِ الْحُدُودِ فَإِنَّ مَا فِيهِ الْحَسَنُ مِنْ قِضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَكِتَابَةِ الْعَدَاءِ اللَّهُ تَعَالَى وَالزَّجْرَ عَنِ الْمَعَاصِي يُحْصَلُ بِنَفْسِ الْفَعْلِ وَحُكْمٌ هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ أَيْضًا وَهُوَ لِقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوبِ الْغَيْرِ وَسُقُوطُهُ بِسُقُوطِ الْغَيْرِ -



ترجمہ

یہ فصل ہے مامور بہ کے لئے حسن کی صفت کے بیان میں، مامور بہ دو قسم پر ہے ایک قسم یہ ہے کہ مامور بہ حسن ہو ایسے معنی کیوجہ سے جو اس کی ذات میں ہے، اور دوسرا وہ ہے جو حسن ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے اور وہ مامور بہ جو حسن ہو ایسے معنی کیوجہ سے جو اس کی ذات میں اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنی (جس کی وجہ سے وہ حسن سے متصف ہے) اس کی ذات میں ہوں جیسے نماز پس وہ ادا ہوتی ہے ایسے افعال و اقوال سے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم بذات خود حسن ہے مگر یہ کہ تعظیم اپنے وقت یا اپنی حالت کے غیر میں ہو اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ اسی قسم کے ساتھ لاحق ہو کہ معنی مذکور جس کی ذات میں ہو جیسے زکوٰۃ اور روزہ اور حج پس بے شک یہ افعال فیکر کی حالت اور نفس کی خواہش اور مکان کی شرافت کے واسطہ سے (یہ افعال متضمن ہیں (اول صورت میں) اللہ تعالیٰ کے بندوں کو مستغنی کر دینے کو اور (دوسری صورت میں) اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کو (تیسری صورت میں) اللہ کے شعاثر کی تعظیم کو تو ہو جائیں گے یہ افعال حسن بندہ کی جانب سے اس رب کے لئے جس کی قدرت زبردست ہے معنوی اعتبار سے کسی ثالث کے واسطہ کے بغیر (یعنی کسی امر زائد کے واسطہ کے بغیر) ان واسطہ کے ثابت ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے خلق سے جو اللہ کی جانب منسوب ہیں اور ان دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب جب ثابت ہو گیا تو وہ ساقط نہ ہو گا مگر واجب کرنے سے یا ایسے عارض کے پیش آنے سے جو بذات خود واجب کو ساقط کر دے (جیسے حیض و نفاس) مثلاً اور وہ مامور بہ جو حسن ہے ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے دو قسم پر ہے ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ وہ معنی (جس کی وجہ سے حسن آیا ہے) اسکے بعد فعل مقصود کے ذریعہ حاصل ہوں جیسے وضو اور جمعہ کی جانب سعی اور دوسری قسم وہ ہے کہ وہ معنی مامور بہ کے کرنے سے حاصل ہو جائیں جیسے میت پر نماز پڑھنا اور جہاد اور اقامت حد و پس بے شک وہ چیز جو اس مامور بہ میں ہے یعنی حسن (وہ لذاتہ نہیں ہے بلکہ) حق میت کو پورا اور اللہ کے دشمنوں کو ذیل کرنے اور معاصی سے روکنے کے اعتبار سے ہے (تو یہ حسن) حاصل ہو جاتا ہے نفس فعل سے اور ان دونوں نوعوں کا حکم بھی ایک ہے جیسے پہلی دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ واجب کا بقا ہے غیر کے وجوب کی وجہ سے اور واجب کا سقوط ہے غیر کے سقوط کی وجہ سے۔

تشریح

فَإِنَّ مَا فِيهِ مِنَ الْحُسْنِ لِدَاتِهِ الْخَيْرِ يَهَا كُفَّ عِبَارَتِ مَحْذُوفِ هِيَ أَصْلُ عِبَارَتِ يُولُ هِيَ فَإِنَّ مَا فِيهِ مِنَ الْحُسْنِ لَيْسَ لِدَاتِهِ بَلْ مِنْ جِهَةِ الْخَيْرِ اسْتَخَارَ سَمَامُ مَوْصُولِ ہو گا اور اگر ما کو نافیہ مانا جائے تو پھر عبارت ایسے ہوگی فَإِنَّ مَا فِيهِ الْحُسْنِ لَيْسَ لِدَاتِهِ بَلْ مِنْ جِهَةِ دونوں کا حاصل ایک ہے، باقی تفصیلات تقریر میں مذکور ہیں۔

سبق نمبر ۳۲ اس سبق میں مصنفؒ نے نہی کا بیان شروع فرما رہے ہیں نہی کی تعریف



جانی پہچانی تھی اس وجہ سے مصنف نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا بلکہ فرماتے ہیں کہ جیسے مامور بہ کے اندر رحمت امر کی وجہ سے صفت حسن کا ہونا ضروری ہے ایسے ہی منہی عنہ میں حکمت ناہی کی وجہ سے وصف قباحت کا ہونا ضروری ہے پھر جس طرح حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم ہے ایسے ہی قباحت کے اعتبار سے منہی کی تقسیم ہے کہ قباحت یا تو منہی عنہ کی ذات میں ہوتی ہے یا قباحت اس کے غیر میں ہوگی پھر اول کی دو قسمیں ہیں ۱۔ جس کی ذات میں قباحت ہو تمام اوصاف لازمہ اور غوارض مجاورہ سے قطع نظر کرتے ہوئے اور یہ قباحت باعتبار وضع ہو یعنی عقلی قباحت ہو ۲۔ ساری باتیں تو ایسی ہی ہیں مگر اس کی قباحت شرعی ہے اور نوع ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت ہے منہی عنہ کا وصف لازم ہو ۲۔ وصف لازم نہ ہو بلکہ اس کا مجاور ہو اور یہ مجاورت بعض صورتوں میں ہو اور بعض صورتوں میں نہ ہو تو یہ کل چار قسمیں ہو گئیں۔

قسم اول۔ جس میں قباحت لعینہ ہو اور عقلی اور وضعی ہو جیسے کفر اور عبت کام کرنا۔

قسم ثانی۔ حالت حدث میں نماز پڑھنا اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاحقہ کی بیع کہ انہیں سے کسی کے اندر اہلیت اور کسی کے اندر محلیت نہ ہونے کی وجہ سے بیع کی قسم ثانی میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان کی قباحت شریعت ہی سے معلوم ہوتی ہے نہ کہ عقل سے ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے یعنی ہر اعتبار سے ان کی مشروعیت غیر منظور ہے۔

قسم ثالث۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آتی ہے وصف لازم ہو جو منہی عنہ سے جدا نہ ہو سکے جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ تو بیع فاسد مثلاً بیع بالخر بیع باصلہ نہیں ہے کیونکہ اس میں رکن بیع اہل کی طرف سے موجود ہے اور محل میں موجود ہے لیکن چونکہ خرمال متقوم نہیں ہے اور غنم کے بغیر بیع نہیں ہے کیونکہ غنم تو بیع کا وصف لازم ہے جس سے انفکاک نہیں ہو سکتا بہر حال بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور بیع الحر بیع باطل ہے اور یوم النحر کے روزہ کا بھی یہی حال ہے۔

قسم رابع۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آتی ہے مجاور ہو جو کبھی جمع ہو جاتا ہو اور کبھی نہ ہوتا ہو جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع، زمین مغصوب میں نماز اور حالت حیض میں وطی کرنا، کہ ان سب میں لازمی کنکشن نہیں ہے بلکہ انفکاک ہو جاتا ہے کما هو ظاہر۔

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ صبح اور مشروع ہوگا، یہاں تک کہ بیع مذکور منعقد ہوگی اور نماز درست ہوگی اور حالت حیض کی وطی محلل ہوگی اور واطی کا محض ہونا ثابت ہو جائیگا، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصَلِّ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقَبْرِ يَنْقَسِبُ الْقِسَامَ الْأَمْرِي فِي صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قَبْلَ لَعِينٍ
وَضَعًا كَالْكَفْرِ وَالْعَبْتِ وَمَا لَتَحْتَقَبَ بِهٖ بِوَسْطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا

كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكموا لهن فيهما بيان أن غيرة مشرّع أصلاً وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان ما جاوره المعنى جمعاً كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطى في حالة الحيض وتجبكم أن يكون صحيحاً مشروطاً بعد النهي ولهذا قلنا إن وطئها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت به احصان الوطى وما انفصل به وصفاً كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

ترجمہ | فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی قباحت کی صفت میں منقسم ہوتی ہے امر کے منقسم ہونے کے مثل حسن کی صفت میں تو ان میں سے ایک تو وہ ہے جو قبیح لعینہ ہو باعتبار وضع کے (عقل کے اعتبار سے) جیسے کفر اور عبث اور دوسری وہ ہے جو قسم اول کے ساتھ لائق ہو شرعاً اہلیت اور محلیت نہونے کے اعتبار سے جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع اور ان دونوں قسموں کے اندر نہی کا حکم اس بات کو بیان کرتا ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو قبیح ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنی اس کے ساتھ مجاور ہو جاتے ہیں باعتبار اجتماع کے جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا اور زین منسوب میں نماز پڑھنا اور حالت حیض میں وطی کرنا اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت سے وطی کرنا حالت حیض میں اس کو شوہر اول کے لئے حلال کر لیا اور اس وطی سے وطی کا محض ہونا ثابت ہو جائیگا، اور نوع ثانی وہ ہے جس کے ساتھ وہ معنی وصف کے اعتبار سے متصل ہوں جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ۔ باقی تفصیلات مذکور ہو چکی ہیں۔

سبق نمبر ۳ | اس سبق میں اولاً چند باتیں ذہن نشیں رکھئے ۱۔ افعال حیہ وہ افعال ہیں کہ شرعیات سے پہلے جو ان کے معانی معلوم تھے وہ اپنے حال پر بدستور باقی ہوں شرعیات نے ان میں تغیر نہ کیا ہو جیسے قتل اور زنا اور شراب پینا کہ ان سب کی مابیت اور معانی نزول تحریم کے بعد اپنے حال پر برقرار ہیں۔ جو یہ سمجھے کہ فعل حسی وہ ہے جس کی حرمت جس سے معلوم ہو وہ غلط ہے ۲۔ افعال شرعیہ وہ ہیں کہ درود شرعیات کے بعد ان کے معانی اصل میں تغیر ہو گیا ہو جیسے روزہ اور نماز اور بیع اور اجارہ جن کی تفصیلات نورا لائواریں مذکور ہیں۔

جب افعال حیہ اور شرعیہ کی تعریف معلوم ہو گئی تو اب سنئے کہ ہمارے یہاں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی مانع موجود نہ ہو تو افعال حیہ سے جو نہی ہوگی اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا اور جو نہی افعال شرعیہ سے ہوگی تو اس کو قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائیگا مگر حالت حیض کی وطی فعل حسی ہونے کا وجود حرام لغیرہ محمول ہے



کیونکہ یہاں اس کی دلیل موجود ہے یعنی فرمانِ باری قُلْ هُوَ اَدْنٰی فَاَعْتَزِلُوْا النِّسَاءَ فِی الْمَحِيْضِ یہ آیت بتلا رہی ہے کہ حالتِ حیض کی وحلی سے ممانعتِ ادنیٰ کی مجاورت کیوجہ سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر وحلی کر لی اور حمل ٹھہر گیا تو وحلی سے بچنے کا سبب ثابت ہو گا۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ افعالِ حیضہ میں تو ہمارے ساتھ ہیں لیکن فعلِ شرعی میں ہم سے اختلاف رکھتے ہیں وہ افعالِ شرعیہ کی نہی کو بھی قبیحِ لعینہ پر محمول کرتے ہیں تو ان کے نزدیک زنا اور شراب اور یومِ نحر کے روزہ کی حرمت سب برابر ہیں اور دلیل ان کی یہ ہے کہ جیسے مطلق امر کو حسنِ لعینہ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے ہی مطلق نہی کو قبیحِ لعینہ پر محمول کیا جائیگا، تو ان کے نزدیک یومِ النحر کا روزہ ثواب کا باعث نہوگا اور نہ بیعِ فاسد قبضہ کے بعد ملک کا سبب ہوگی، اس پر امام شافعی رحمہ اللہ پر ایک اعتراض وارد ہوا کہ آپ نے فعلِ شرعی کو قبیحِ لعینہ پر محمول کیا ہے جو کسی عبادت کا سبب نہیں ہوتا اور ظہار بھی فعلِ شرعی ہے نہ کہ فعلِ حیثیٰ اور اس کو قبیحِ لعینہ پر محمول کیا جائے گا تو یہ باطل محض ہونا چاہئے نہ کہ کسی عبادت کا سبب حالانکہ یہ کفارہ کا سبب ہے جو عبادت ہے تو مصنف نے امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے جواب دیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کو ظہار سے الزام نہیں دیا جائے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ باطل کسی ایسے حکم کا سبب نہیں ہوتا جو شریعت میں مطلوب ہو البتہ حرامِ لعینہ سببِ جزا اور زجر بنجاتا ہے جیسے قصاص ہے کہ واجب ہوتا ہے اگرچہ اس کا سبب قتلِ عمد حرامِ لعینہ ہے بالفاظِ دیگر معصیت ایسی عبادت کا سبب بن سکتی ہے جس میں زجر کے معنی ہوں اور جس کا مقصد گناہ کو مٹانا ہو البتہ معصیت ایسی عبادت کا سبب نہیں بنے گی جو جنت میں لے جانی والی ہو (مُرجع بہ فی رد المحتار)

یہاں تک امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل اور ان پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔
ہماری دلیل، یہ ہے کہ نہی کا مقصد یہ ہے کہ بندہ اس فعل پر قادر ہے لیکن شریعت بندہ کو اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اگر وہ اپنے اختیار سے رک جائے تو ثواب پایگا ورنہ عقاب کا مستحق ہوگا اور اگر منہی عنہ کے ارتکاب کی قدرت ہی نہ ہو اور پھر منع کیا جائے تو یہ نہی نہ ہوگی بلکہ نفی اور نسخ ہے جیسے پیالہ میں پانی نہ ہو اور کہا جائے کہ شرب، تو یہ نفی ہے اور اگر پیالہ میں پانی موجود ہے اور پھر کہا جائے کہ شرب تو یہ نفی ہے

تو نہی کے اندر قباحتِ حکمتِ نافی کی وجہ سے ہوتی ہے تو گویا نہی مقتضی قباحت ہے اور قباحت مقتضی ہے تو ضروری ہے کہ مقتضی کی رعایت میں مقتضی جو اصل ہے اس کا فوات لازم نہ آئے بلکہ یہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ مقتضی کی بھی رعایت ہو اور مقتضی کی بھی، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نہی نہی رہے اور منہی عنہ کے ارتکاب کی مکلف کے اندر قدرت ہو اور ہر فعل کی قدرت اس کی شان کے مناسب ہوگی لہذا فعلِ حیثیٰ کی قدرت ہوگی یعنی بندہ اپنے اختیار سے زنا کرنے پر قادر ہو اور فعلِ شرعی کی قدرت یہ ہے کہ وہ شرعاً موجود ہو سکے لیکن شریعت اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اس کو مشروع بالاصل

اور فاسد بالوصف قرار دیا جائے گا ورنہ اگر یہ بھی غیر مشروع الاصل ہو تو پھر یہ نہی نفی ہو جائے گی اور نسخ ہو جائیگا تو اس وقت ایک ہی فعل ماضیوں فیہ اور ممنوع عنہ ہوگا لیکن یہ دونوں وصف مختلف دو اعتباروں کی وجہ سے ہیں تو اس میں کچھ حرج نہیں ستم شریف میں ہے لولا الاعتبارات لبطلت الحکمتہ اور اس کا حال ایسا ہوگا جیسے فاسد موتی کہ اس کی ذات برقرار ہے اور اس کے وصف میں فساد اور بگاڑ ہے اور مشروع بھی فساد کو قبول کر لیتا ہے جیسے احرام فاسد جیسے کسی نے وقوف عرفات سے پہلے دلی کر لی تو اس کو آئندہ سال حج کی قضاء کرنی ہوگی لیکن چونکہ یہ احرام مشروع الاصل ہے اس وجہ سے اس احرام کے جملہ ارکان کی ادائیگی بھی ضروری ہوگی۔

بہر حال نہی کو اس طرح ثابت کیا جائیگا کہ مشروعات درجات و مراتب کا لحاظ ہو سکے اور مشروعات کے حدود کی محافظت ہو سکے، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحَسَنَةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْآخِرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ إِنَّهُ يَنْصَرَفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ الْأَبْدَلِ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقَبِيحِ حَقِيقَةٌ كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحَسَنِ فَيَنْصَرَفُ مُطْلَقًا إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَمْرِ وَلَا يَنْزِمُ الظَّهَارَ لِأَنَّ كَلَامَنَا فِي حُكْمٍ مُطْلَقٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مُشْرُوعٍ لَدَايِقَةٍ سَبَبًا وَالحُكْمُ بِمَشْرُوعٍ مَعَ وَقُوعِ النَّهْيِ عَلَيْهِ وَأَمَّا مَا هُوَ جُزْءٌ مُشْرَعٌ زَاجِرًا فَيَقْتَضِي حُرْمَةً سَبَبًا كَالْقَصَاصِ وَلِنَاَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا إِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرُ لِيَكُونَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ أَنْ يَكُنَّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُنَاقِ عَلَيْهِ وَبَيْنَ أَنْ يَفْعَلَ بِاخْتِيَارِهِ فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ هَذَا هُوَ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ فَأَمَّا الْقَبِيحُ فَوْصُفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُتَقَضًى بِهِ تَحْقِيقًا لِلْحُكْمِ فَلَا يَجُوزُ تَحْقِيقُهُ عَلَى وَجْهِ يَطْلُبُ بِهِ مَا أَوْجَبَهُ وَاقْتِضَاءُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ فِي مَوْضِعِهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضَى بِقَدَرِ الْأَمْكَانِ وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ الْقَبِيحُ وَصْفًا لِلشَّرْعِ فِيصِيرُ مَشْرُوعًا بِوَصْفِهِ فَيَصِيرُ فَاسِدًا مِثْلَ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا تَنَاقُ فِي بَيْنِهِمَا فَالْمَشْرُوعُ يُحْتَمَلُ الْفَسَادُ بِالنَّهْيِ كَالْأَحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوَجِبَ اثْبَاتُهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ رِعَابَةً لِنِزَالِ الْمَشْرُوعَاتِ وَحَافِظَةً

لِحُدُودِهَا

اور نہی افعالِ حسیہ سے قسم اول پر (بیچ لینے پر) محمول ہوتی ہے اور نہی افعالِ شرعیہ سے

ترجمہ: قسم اخیر (بیچ لغیرہ پر) محمول ہوتی ہے اور شافعی نے دونوں بابوں میں فرمایا کہ نہی



قسم اول پر محمول ہوگی مگر کسی دلیل کی وجہ سے (کمابیناہ)

اس لئے کہ یہی قبیح کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے مثل امر کے حسن کا تقاضا کرنے میں تو مطلق یہی قبیح کا اصل پر محمول ہوگی جیسے امر، اور ظہار سے اعتراض لازم نہ ہوگا اس لئے کہ ہماری گفتگو ایسے حکم مطلوب میں ہے جو ایسے سبب کے ساتھ متعلق ہو جو اس کے حکم کے لئے مشروع ہو (تو ہماری گفتگو اس بارے میں ہے) کہ کیا وہ سبب سبب باقی رہا ہے اور وہ حکم جو اس سبب پر موقوف ہے کیا مشروع رہا ہے اس پر یہی کے واقع ہونے کے ساتھ اور بہر حال وہ حکم جو جزا رہے جو زاجر نہ مشروع ہوا ہے تو وہ اپنے سبب کی حرمت پر اعتماد رکھتا ہے جیسے قصاص، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہی ارادہ کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ فعل کے نہ ہونے کا دراصل ایک وہ (عدم فعل) مصناف ہو بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی جانب، تو یہی اعتماد رکھیں (نہی عنہ کے) منظور الاصل ہونے پر تاکہ ہو جائے بندہ مبتلا اسکے درمیان کہ وہ اس سے اپنے اختیار سے رک جائے تو اس پر ثواب دیا جائے اور اسکے درمیان کہ اسکو اپنے اختیار سے کرے پس اس پر سزا دی جائے یہی ہی کے اندر حکم اصلی ہے بہر حال بقا تو وہ ایک وصف ہے جو یہی کے ساتھ قائم ہے وہ قباحث ثابت ہوتی ہے دراصل ایک وہ مقتضی ہے نہی کا یہی کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے پس جائز نہیں ہے قبیح کو ثابت کرنا اس طریقہ پر کہ باطل ہو جائے اس قبیح کی وجہ سے وہ قبیح کو موجب ہے اور قبیح کی مقتضی ہے (یعنی نہی) بلکہ واجب ہے اصل پر عمل کرنا اور نہی کی جگہ میں اور مقتضی پر عمل کرنا بقدر امکان اور وہ (یعنی عمل مذکور) یہ ہے کہ قبیح کو مشروع کا وصف قرار دیا جائے تو ہو جائیگا نہی عنہ مشروع اپنی اصل کے اعتبار سے غیر مشروع اپنے وصف کے اعتبار سے تو ہو جائیگا یہ فاسد جو امر میں سے فاسد کے مثل دکھ اصل باقی ہے اور حکم ختم) اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے تو مشروع فساد کا احتمال رکھتا ہے نہی کی وجہ سے جیسے احرام فاسد تو واجب ہے نہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اسی طریقہ پر (کہ مشروع باطل اور غیر مشروع بوضف ہو) مشروعات کے درجات کی حدود کی مخالفت کرتے ہوئے، شاید اب مزید تفصیل کی حاجت نہ ہوگی۔

سبق نمبر ۳۶ جب پہلے سبق میں اصول و قواعد معلوم ہو گئے تو اب مصنف چند جزئیات ذکر فرمائیں گے وہ بیع جس میں شمن شراب کو بنا یا گیا ہو تو وہ فاسد ہوگی باطل نہ ہوگی کیونکہ یہاں **مَبْدَلُ الْمَالِ بِالْمَالِ** بالتراضی موجود ہے کیونکہ شراب بھی مال ہے مگر چونکہ وہ مسلم کے حق میں مال منقوم نہیں ہے اس وجہ سے وہ من وجہ من بیع کی صلاحیت رکھتا ہے اور من وجہ نہیں رکھتا۔ بہر حال یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربو بھی فاسد ہے نہ کہ باطل اور ایسے ہی ایسی بیع جس میں ایسی شرط لگا دی گئی ہو جو مقتضار عقد کے خلاف ہو بیع فاسد ہوگی نہ کہ بیع باطل یہ بیوع کی اقسام ثلاثہ چونکہ مشروع بالاصل ہیں اور غیر مشروع بالوصف ہیں تو بعد قبض مفید ملک ہونگی اس معنوں کی عبارت ملاحظہ ہو۔



وَعَلَىٰ هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا إِنَّ الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ وَهُوَ جَوْدٌ رُكْنٌ فِي مُحَلِّهِ غَيْرِ
مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الثَّمَنُ لِأَنَّ الْخَمْرَ مَالٌ غَيْرٌ مُتَقَوِّمٌ فَيُصْلَحُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ
فَصَارَ فَاسِدًا إِلَّا بِاطِّلًا وَكَذَلِكَ بَيْعُ الرَّبْوِ غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الْفَضْلُ فِي الْعَوَضِ
وَكَذَلِكَ الشَّرْطُ الْفَاسِدُ فِي مَعْنَى الرَّبْوِ -

ترجمہ اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا ہے کہ شراب کے بدلہ بیع مشروع باصلہ ہے اور وہ بیع کے
رکن کا وجود ہے اس کے محل میں اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف وہ ثمن
ہے اس لئے کہ شراب مال غیر متقوم ہے تو وہ (شراب) من و چرٹن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ کہ بعض وجہ سے
تو یہ بیع فاسد ہوئی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف
عوض میں زیادتی ہے اور ایسے ہی شرط فاسد ربوا کے درجہ میں ہے -

تشریح مثلاً ایک کلو گوشت ۱۲ کلو گوشت کے بدلہ میں بیجا تو بیع الربوا ہے کیونکہ ایک کلو دوسرے ایک
کلو کے مقابلہ میں ہے اور باقی نصف کا مقابلہ نادر ہے تو جواز کی شرط مساوات دہرا بری ہے
تو اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل -

اسی طرح یوم النحر کا روزہ مشروع بالاصل اور غیر مشروع بالوصف ہے، کیونکہ روزہ کی اصل روزہ کے
وقت میں اللہ کے لئے رکنا ہے اور وہ یہاں موجود ہے، لیکن اس دن میں اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ ضیاء
سے اعراض ہے اس وجہ سے یہ غیر مشروع بالوصف ہے تو بذات خود وقت میں کوئی غلط نہیں ہے لیکن اتفاق
سے یہ دن عید کا دن ہونے کی وجہ سے اعراض عن الضیاء پایا گیا اور اسی وجہ سے کہ یوم النحر کا روزہ مشروع
باصلہ ہے اس کی نذر درست ہے کیونکہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا یہاں اتصال نذر کی وجہ سے نہیں
بلکہ فعل کی وجہ سے معصیت آئی ہے اسی کو مصنف فرماتے ہیں -

وَكَذَلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النُّحْرِ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ وَهُوَ إِلَّا مَسَاكٌ لِلَّهِ تَعَالَى فِي وَقْتٍ غَيْرِ
مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ لَا عَرَضٌ عَنِ الضِّيَاءِ الْمَوْضُوعَةِ فِي هَذَا الْوَقْتِ بِالصُّومِ إِلَّا
يُرَى أَنَّ الصُّومَ يَقُومُ بِالْوَقْتِ وَلَا يَخْلُلُ فِيهِ وَالنَّهْيُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهِ وَهُوَ أَنَّ يَوْمَ عِيدٍ
فَصَارَ فَاسِدًا وَلِهَذَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِعِنْدِ نَاكَانَ نَذْرٌ بِالطَّاعَةِ وَأَنَا وَصَفُ
الْمَعْصِيَةِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِهِ فَعَلًا لَا بِاسْمٍ ذَكَرَا

ترجمہ اور ایسے مکمل یعنی بیع بالخمر کے مثل (یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور رکنا
ہے اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ کے وقت میں غیر مشروع ہے اپنے وصف سے اور وصف وہ



اعراض ہے روزہ کی وجہ سے اس ضیافت سے جو اس وقت میں مقرر ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہ متعلق ہے و صوم کے ساتھ اور وصف وہ عید کا دن ہے تو روزہ فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے (اس کے شروع باصلہ ہونے کی وجہ سے) ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہے اس لئے کہ یہ نذر ہے اور معصیت کا وصف اس کی ذات سے فعل کے اعتبار سے متصل ہے نہ کہ روزہ کے نام سے باعتبار ذکر کے۔

تشریح

مصنف کی عبارت کا مطلب تو واضح ہے اتنی بات ذہن نشین رکھئے کہ الایری الح سے پہلے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اعراض روزہ کا وصف ہے جو روزہ کی ماہیت میں داخل نہیں ہے الایری سے اس کی مزید توضیح ہے اَنَّ الصوم الح روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے یعنی روزہ وقت میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے۔ ولاخل فیہ۔ اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے کہ یہ وقت تمام اوقات کے مثل ہے تو اس وقت میں روزہ سے نہی وقت کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ نہی وقت کے وصف کے اعتبار سے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ عید کا دن ہے جو اللہ کی جانب سے مخصوص ضیافت کا دن ہے اور چونکہ روزہ کی ماہیت میں وقت داخل ہے تو جو وقت سے متصل ہوگا وہ روزہ سے متصل ہوگا لہذا یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا لیکن چونکہ یہ مشروع باصلہ ہے اس لئے اس کی نذر درست ہوگی کیونکہ ناذر نقط صوم کا ذکر کیا ہے نہ کہ اعراض کا جب کہ اعراض تو فعل صوم کی وجہ سے پایا گیا ہے۔ اسی طرح اوقات ممنوعہ میں بذات خود کوئی خرابی نہیں ہے بلکہ وہ وقت باصلہ صحیح ہے اور اس میں فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے کیونکہ یہ وقت بعض حدیث شیطان کی جانب منسوب ہے پھر نماز اور روزہ میں کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کے لئے معیار ہے اور ظرف کی، موقوف کی ایجاد میں کوئی تاثیر نہیں ہے بلکہ نماز افعال معلوم سے ادار کی جاتی ہے اور وقت ان افعال کا مجاور ہے تو فساد وقت فساد مصلوۃ میں موثر نہ ہوگا اور وقت روزہ کے اندر معیار ہے تو وقت روزہ سے متصل ہوگا تو وقت کا فساد روزہ کے فساد میں موثر ہوگا، لیکن وقت اگرچہ نماز میں معیار نہیں مگر سبب ہے اور سبب کا فساد اگرچہ سبب کے فساد کو مستلزم نہیں لیکن سبب کے نقصان کا باعث ضرور ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اوقات مکروہ میں وجب کامل ادار نہ ہوگا۔

بہر حال صورت مذکورہ میں روزہ کو فساد اور نماز کو ناقص کہا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کے ساتھ وقت کا تعلق الگ الگ نوعیت کا ہے تو اس کا یہ ثمرہ ظاہر ہوگا کہ یوم نحر کا روزہ شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا اور نفسی نماز اوقات مکروہ میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اسی کو مصنف فرماتے ہیں۔

وَوَقْتُ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَدُلُوكِهَا صَحِيحٌ بِأَصْلِهِ فَاسِدٌ بِوَصْفِهِ وَهُوَ أَنْ مَنَسُوبٌ إِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السَّنَةُ إِلَّا أَنَّ أَصْلَ الصَّلَاةِ لَا يُوجَدُ بِالْوَقْتِ لَأَنَّهُ ظَرْفُهَا



لامعیارہا وھو سببھا فصار ت الصلوۃ فیہ ناقصۃ لافاسدۃ فقیل لا یتادی بہا
الکامل ویضن بالشروع والصوم یقوم بالوقت ویعرف بہ فازداد الاثر فصار فاسدا
فلویضن بالشروع

ترجمہ

اور سورج کے نکلنے اور غروب کا وقت اپنی اصل سے صحیح ہے اپنے وصف سے فاسد ہے اور
وہ وصف یہ ہے کہ یہ شیطان کی جانب منسوب ہے جیسا کہ اس کے متعلق سنت وارد ہوئی
ہے مگر تحقیق کہ اصل صلوۃ وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی اس لئے کہ وقت اس کا ظرف ہے نہ کہ اس کا معیار
اور یہ وقت نماز کا سبب ہے تو نماز اس میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد پس کہا گیا ہے کہ ان اوقات کے اندر واجب
کامل ادا نہیں ہوگا اور نماز شروع کرنے یعنی شروع ہو جائے گی اور روزہ وقت کے ساتھ قائم
ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ ہی اس کی تعریف کی جاتی ہے تو وقت کا اثر روزہ میں زیادہ ہو گیا تو روزہ فاسد
ہوگا تو شروع کرنے سے لازم نہوگا۔

تشریح

دلوک کے معنی زوال اور غروب دونوں ہیں، بہر حال یہ وقت بھی تمام اوقات کے مثل عبادت
کے لئے صلاحیت رکھنے والا ظرف ہے لیکن اس میں وصف کی وجہ سے فساد پیدا ہو گیا اور وہ
وصف یہ ہے کہ یہ وقت شیطان کی جانب منسوب ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ سورج شیطان کے پیستگول کے
درمیان طلوع ہوتا ہے۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اوقات مذکورہ میں نماز کا وہ حکم ہے جو یوم نحر میں روزہ کا حکم ہے
تو جیسے یوم نحر میں روزہ فاسد ہوتا ہے ان اوقات میں بھی نماز فاسد ہونی چاہئے نہ کہ ناقص حالانکہ آپ قائل ہیں
کہ نماز ناقص ہوتی ہے۔ الا ان اصل الصلوۃ الخ ہے اسی اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر گزر چکی ہے۔
اعتراض۔ آپ نے فرمایا کہ افعال شرعیہ سے نہی قبیح بغیرہ پر معمول ہوتی ہے جب کمال یہ نکلتا ہے کہ مشروع باصلہ
اد غیر مشروع بوصف ہے تو پھر بغیر گواہوں کے نکاح مشروع باصلہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ بھی عذر ہے۔

جواب۔ تو مصنف نے اس کے دو جواب دیئے۔ پہلا جو حدیث آئی ہے لا نکاح الا بشہود
(رداء دارقطنی) یہ نفی اور نسخ ہے نہ کہ نہی اور وہ اصول مذکور نہی کے بارے میں ہے نہ کہ نفی کے فلا اشکال۔

۲۔ اصل ابضاع اور فردج میں تحریم ہے اور علت بر بنار ضرورت ہے تاکہ نسل انسانی کا بقا ہو سکے تو جب بھی نکاح
ہوگا اور اس میں ملک ضروری ثابت ہوگی تو علت ضرورت ثابت ہوگی یعنی علت اس سے کسی بھی وقت منفصل نہ ہوگی
اب اگر حدیث مذکور کو نہی پر محمول کریں گے تو وہ اصول مذکور کے مطابق مشروعیت کی بقا کو مستلزم ہوگی اور ساتھ
ہی اس میں تحریم بھی ہوگی اور یہ اجتماع ضدین ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس کو نفی اور نسخ پر محمول کیا جائے نہ
کہ نہی پر۔ البتہ یہ بات بیع میں چل سکتی ہے کہ وہ مشروع باصلہ ہو اور بوصف غیر مشروع ہو اس لئے کہ نکاح تو علت
کے لئے مشروع ہے اور بیع ملک عین کے لئے مشروع ہے اور علت اس میں تابع ہے کبھی ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں



ہوتی کسی باندی کو خسرید لیا اور کوئی مانع موجود نہیں تو ملک عین کے ساتھ ساتھ حلت بھی ثابت ہوگی اور مجوسہ باندی میں اور غلام میں اور برکری میں صرف ملک عین ہے نہ کہ حلت، خلاصہ کلام مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ نکاح نہیں ہو سکتا بلکہ بیع ہو سکتی ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحُ بِغَيْرِ شَهْوٍ لَّأَنَّهُ مُتَّفِقٌ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشَهْوٍ فَكَانَ لِنِكَاحٍ لَانِ
النِّكَاحُ شَرْعٌ لِلْمَلِكِ ضَرُورِيٌّ لَا يَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ وَالْتِمَازُ بِعُيُضٍ آدَمٍ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لَأَنَّهُ
شَرْعٌ لِلْمَلِكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيهِ تَابِعٌ لَا تَرْتِبُ أَنَّهُ شَرْعٌ فِي مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَفِيمَا لَا يَحْتَمِلُ
الْحِلَّ أَصْلًا كَالْأَمَةِ الْمُجُوسِيَّةِ وَالْعَبِيدِ وَالْبَهَائِمِ

ترجمہ | اور (ہماری اصول پر) بغیر گواہوں کے نکاح سے الزام وارد نہ ہوگا اس لئے کہ اس کی نفی کر دی گئی ہے نبی علیہ السلام کے اس فرمان سے کہ بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہے تو یہ نسخ ہوگا اور اس لئے کہ نکاح مشروع ہے ملک ضروری کے لئے جو حل سے منفصل نہیں ہے اور تحریم حل کی ضد ہے بخلاف بیع کے اس لئے کہ یہ مشروع ہے ملک عین کے لئے اور حل اس میں تابع ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ بیع مشروع ہے موضع حشر میں اور اس چیز میں جس میں بالکل حل کا احتمال نہیں ہے جیسے مجوسی باندی اور غلام اور چوپائے۔
باقی تفصیلات مذکور ہیں اور واضح ہیں۔

سبق نمبر ۳ آپ ماقبل میں فرما کر آئے ہیں کہ افعالِ حیہ سے نہی قبیح لیغہ پر محمول ہوتی ہے جو بالکل مشروع نہیں ہوتی اور کسی فعلِ شرعی کو قبول نہیں کرتی حالانکہ غضب فعلِ حسی ہے جو منہی عنہ ہے اور ایسے ہی زنا فعلِ حسی ہے جو منہی عنہ ہے جس پر فرمانِ باری تعالیٰ ولا تاكلوا اموالکم بالباطل اور ولا تقربوا الزنا۔ وال ہے۔

حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ غضب کی صورت میں غاصب بعد ادا ضمان مغضوب کا مالک ہو جاتا ہے اور ایسے ہی زنا حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرتی ہے تو آپ نے ان افعالِ حیہ ممنوعہ کی وجہ سے ان پر احکام شرعی کیسے جاری کئے ہیں؟

تو اس کا جواب دیا کہ غضب بذاتِ خود ملک کا سبب نہیں ہے بلکہ ایک حکم شرعی کیوجہ سے غاصب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب غاصب نے ضمان ادا کر دیا اگر اب بھی غاصب مغضوب کا مالک نہ ہو تو مالک کی ملکیت میں عوض اور عوض عنہ دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو باطل ہے۔

اسی طرح زنا بذاتِ خود حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ بچہ کے واسطے سے زنا حرمتِ مصاہرت کا



سبب ہے اور جو چیز کسی کے درجہ میں آکر کام کرتی ہے تو اس کا وصفِ حرمت ملحوظ نہیں ہو کرتا تو چونکہ زنا ولد کا سبب ہے جیسے وطی حلال ولد کا سبب ہے اس وجہ سے زنا بواسطہ ولد حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے نہ کہ بذاتِ خود جیسے مٹی جب پانی کا قائم مقام ہوتی ہے تو مٹی میں وصفِ تنویر ملحوظ نہیں ہوتا بلکہ پانی کا مظہر ہونا ملحوظ ہوگا ایسے ہی یہاں زنا کے وصفِ حرمت ملحوظ نہ ہوگا بلکہ اس کا سبب ولد نہ ملحوظ ہوتا ہے، اسی کو مصنف فرماتے ہیں

ولا يقال في الغصب بانه يثبت الملك مقصوداً ببل يثبت شرطاً لحكم شرعي وهو الضمان لانه شرع جبراً فيعتمد الفوات وشرط الحكومات لدفصار حسننا بحسنه وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه بل انما هو سبب للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمان ولا عصيان ولا عدوان فيه شئ متعدي منه الى اطرافه ويتعدى الى اسبابه وما قام مقام غيره انما يعمل بعلته الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظراً الى كون الماء مطهراً وسقط عنه وصف التراب فكذلك ههنا يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة .

ترجمہ

اور اعتراض نہ کیا جائے غصب کے سلسلہ میں اس طریقہ پر کہ وہ ملک کو ثابت کرتا ہے دراصل ایک غصب سے مقصود ہوتی ہے بلکہ غصب کے ذریعہ (غاصب کے لئے ملک) ثابت ہوتی ہے ایک حکم شرعی کی شرط بن کر اور وہ (حکم شرعی) (غاصب) پر ضمان ہے اس لئے کہ وہ (ضمان) مشروع ہوا ہے پورا کرنے کے لئے (مالک کے حق کو) تو تقاضا کریگا وہ (ضمان) فوات (منصوب سے ملک مالک کے فوات کا) اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے (تو غاصب کے لئے ملک کا ثبوت) حسن ہوگا حکم کے حسن کی وجہ سے اور ایسے ہی زنا اصل بنفسہ ہونے کے اعتبار سے حرمتِ مصاہرت کو ثابت نہیں کرتی بلکہ زنا نزولِ مار (منی) کا سبب ہے اور نزولِ مار بچہ کا سبب ہے اور بچہ ہی اصل ہے حرمت میں اور بچہ میں گناہ اور زیادتی نہیں ہے پھر یہ حرمت بچہ سے اس کے اطراف کی جانب متعدی ہوتی ہے اور ایسے ہی یہ سبب زنا سے اسے اسباب کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ عمل کرتا ہے اصل کی علت کی وجہ سے (یعنی اس معنی کی وجہ سے جس کی وجہ سے اصل عمل کرتا ہے)

کیا آپ دیکھتے نہیں ہیں کہ جب مٹی پانی کا قائم مقام ہوگئی تو پانی کے مظہر ہونے کو دیکھا گیا ہے اور اور مٹی سے مٹی کا وصف ساقط ہو گیا ہے پس ایسے ہی یہاں زنا کا وہ وصف جو حرمت ہے باطل ہو گیا زنا کے اس چیز کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے جو حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرنے میں حرمت سے متصف نہیں ہے



تشریح

پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ غاصب کے لئے ملکیت قصداً ثابت نہیں ہوتی یہاں تک کہ آپ کا اعتراض وارد ہو بلکہ ملکیت تبغاً ثابت ہوتی ہے اور حکم شرعی کی شرط سبک ثابت ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر غصب قبیح لیکن ہے تو اس کے ذریعہ اثبات ملک بھی قبیح ہوگا لیکن جب ملک مقصود سبک ثابت نہیں ہوتی بلکہ حکم شرعی کی شرط ہونے کی وجہ سے ملک کا اثبات ہے اور حکم شرعی (ضمان) حسن ہے اور حسن میں شرط مشروط کے تابع ہوتی ہے تو بواسطہ ضمان اثبات ملک میں حسن پیدا ہو گیا ہے۔

استحقاق حُرّمات، یعنی اولاً بچہ کے اوپر واطی اور موطوءہ کے اصول و فروع حرام ہوتے ہیں پھر بچہ کے واسطہ سے حرمت بچہ کے والدین کی طرف متدی ہوتی ہے یہاں تک واطی پر موطوءہ کے اصول و فروع حرام ہو جاتے ہیں باقی تفصیلات واضح ہیں۔

سبق نمبر ۳۸

امراور نہی کی بحث سے فراغت کے بعد مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امر کا صیغہ مامور بہ کو طلب کرتا ہے اور نہی کا صیغہ منہی عنہ کے نہ کرنے کو طلب کرتا ہے لیکن صیغہ امر مامور بہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا اور اسی طرح نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے مسلم الثبوت ص ۲۶ پر اس کی تفصیلی بحث موجود ہے لیکن مصنفؒ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ امر کا صیغہ مامور بہ کی ضد میں کراہت کا تقاضا کرے گا یعنی مامور بہ کی ضد میں کراہت ثابت ہوگی اور یہ کراہت بھی بر بنا ضرورت و اقتضائے نہ کہ باعتبار دلالت اور نہ اس اعتبار سے کہ یہ امر کا موجب ہو۔

بہر حال جب کراہت بر بنا ضرورت ہے اور اصول یہ مقرر ہے کہ الضرورة تقتضي بقدر الضرورة اور ضرورت تحریم صرف کراہت سے ادا ہو جاتی ہے اس وجہ سے صرف کراہت کا حکم جاری ہوگا لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مامور بہ کی ضد میں اشتغال مفوت مامور بہ نہ ہو اور اگر مامور بہ فوت ہوتا ہو تو پھر ضد کے اوپر حرمت کا حکم جاری ہوگا اور اگر مامور بہ کافوات ہو تو پھر ضد کے اوپر کراہت کا حکم جاری ہوگا جیسے پہلی رکعت کے سجدہ ثانیہ کے بعد قیام کا حکم دیا گیا ہے تو اگر کوئی تھوڑی دیر بیٹھ جائے اور پھر کھڑا ہو تو چونکہ مامور بہ (قیام) کافوات لازم نہیں آیا اس لئے قعود پر حرمت کا حکم جاری ہوگا بلکہ کراہت کا حکم جاری ہوگا اور اس قعود کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی، جب صیغہ امر مامور بہ کی ضد میں کراہت کو ثابت کرتا ہے تو اس سے معلوم ہو گیا کہ نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں وجوب کو فاسد کر دینا اسی وجوب کو مصنفؒ نے سنة فی القوة کا واجب سے تعبیر کیا ہے جس کا مال یہ ہے کہ منہی عنہ کی ضد واجب کے درجہ میں ہے جیسے محرم کو سٹے ہوئے کپڑے سے منع کیا گیا ہے تو اس نہی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ چادر اور لسنکی سنت ہے یعنی واجب کے درجہ میں ہے جس کے فوات کی وجہ سے دم واجب واجب ہوگا۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔



کے اعتبار سے حرام ہے اور نفس کو مقہور کرنے کے اعتبار سے مباح ہے۔ ولکن یثبت بہ الخ ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے کہ جب امر کا صیغہ اپنی ضد سے ساکت ہے تو پھر ضد کی کراہت کیسے ثابت ہوئی؟ تو جواب دیا کہ ہم امر کے پیشِ نظر کراہت ثابت ہوئی کیونکہ وجودِ شئی کی طلب اس کی ضد کے انتقار کو مقتضی ہے فی القوۃ کا واجب۔ یہاں سنت سے مراد وہ نہیں ہے جو فقہار کے درمیان متعارف ہے بلکہ اس سے مراد وہ ہے جو واجب کے قریب ہو البتہ اس کی قوت واجب کی قوت سے کم ہے جیسے کراہتِ حرمت سے ادنیٰ ہے۔

سبق نمبر ۳۹ شریعت کے جتنے بھی احکام ہیں خواہ مامورات ہوں یا منہیات سب کے اندر حاکم اللہ تعالیٰ ہے اور وہی ان کو واجب و مشروع کرنا والا ہے لیکن اللہ کے حکم کو ہر وقت پہچاننا ایک اہم کام تھا اس لئے شریعت نے کچھ ایسے اسباب مقرر فرمائے کہ وہ اسباب حکم خداوندی کے نائب ہو کر اسی کام کا تقاضا کریں اور انہیں اسباب کو احکام کی شریعت کا اور ان کے وجوب کا سبب قرار دیا گیا اور طے یہ ہوا کہ سببِ حقیقی ہر چیز میں وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے اور ان اسباب کو سبب شمار کرنا اللہ ہی کے مقرر فرمانے سے ہے لہذا اب یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ ایجاب تو اللہ تعالیٰ کی صفتِ خاصہ ہے جیسے خالقیت اسکی صفتِ خاصہ ہے اور اسباب کی جانب ایجاب کی نسبت میں اللہ تعالیٰ سے اسکی صفتِ خاصہ کو قطع کرنا ہے؟ پھر ان اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوبِ اداء و امر سے ثابت ہوتا ہے، پھر احکامِ قسم کے میں احکامِ اصل یعنی اعتقاد یہ جیسے ایمان باللہ احکامِ فرع یعنی فقہی احکام، تو دونوں قسم کے احکام کے لئے کچھ اسباب مقرر ہیں جیسے ایمان باللہ کا سبب حدوثِ عالم ہے جس پر آیاتِ کثیرہ دال ہیں ورنہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو اللہ پر ایمان لانا بھی واجب نہ ہوتا۔

اور معاملاتِ بیع و شرار وغیرہ کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو ایک وقت تک باقی رکھنے کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس بقا کے لئے ضرورت ہے کہ بیع و شرار اور نکاح وغیرہ کے معاملات ہوں تاکہ نسلِ انسانی کی بقا اور اورانگی ضروریات کا نظم و نسق ہو اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اسی وجہ سے سال کے تکرار سے وجوبِ حج میں تکرار نہیں ہے کیونکہ سبب واحد حقیقی ہے، اور روزہ کا سبب ماہِ رمضان ہے یا تو اس کا نفسِ شہود یا ہر روزہ کے لئے ہر دن یا روزہ کے دن کا اول وقت علیٰ حسب اختلافِ اقوال۔

اور نماز کا سبب اس کے اوقاتِ مقررہ ہیں اور عقوبات کے اسباب جنایات ہیں جیسے وجوبِ رجم کا سبب زنا ہے اور قصاص کے لئے قتلِ عمد ہے اور قطعِ ید کے لئے سرقہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور کفارہ میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور ایک پہلو عقوبت کا لہذا اس کے وجوب کے لئے ایسا سبب درکار تھا جو من و مجبور اور من و مجب مباح ہو، کہ مباح عبادت کے پہلو کا اور محذور عقوبت کے پہلو کا سبب بن سکے۔ جیسے قتلِ خطا میں کفارہ واجب ہے اور اس کفارہ میں عبادت و عقوبت دونوں پہلو ہیں تو اس کے سبب



قتل خطار میں بھی حفظ و اباحت دونوں کے پہلو ہیں چونکہ اس کا مقصد شکار کرنا تھا اور یہ امر مباح ہے اور اس نے تخری اور تحقیق کا ترک کیا جس کی وجہ سے مقتول کو گولی لگی اور یہ محظور ہے، اسی طرح کفارہ صوم رمضان ہے کہ اس میں دونوں پہلو ہیں تو افطار میں بھی دونوں پہلو موجود ہیں اپنی مملوکہ چیز کو استعمال کیا جو مباح ہے اور اللہ کی مرضی کے خلاف استعمال کیا ہے جو محظور ہے، بہر حال نفس وجوب اسباب سے اور وجوب ادا امر سے لازم ہوتا ہے جیسے جب ادھار بیع و شراہ کی گئی تو قنن کا نفس وجوب فی الذمہ عقد سے ثابت ہو گیا اور وجوب ادا مدت کے وقت مطالبہ پر لازم ہو گا۔

اور محزون اور منیٰ علیہ کا جنون و اغما رجب ایک دن اور ایک رات سے زیادہ نہ ہو تو ان پر نماز واجب ہے اور ایسے ہی نام پر نماز کا وجوب ہے حالانکہ وہ ان احوال میں خطاب کو سمجھنے کے اہل نہ تھے اس کے باوجود بھی وجوب کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نفس وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے جو ان کے اوپر واقعہ گذرا ہے۔ اور سب کو پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ جب آپ دیکھیں کہ کوئی حکم کسی چیز کی جانب مضاف ہے یا اس سے تعلق و ملازمت کا کنکشن رکھتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہو گی کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہو گا جیسے صلوٰۃ الظهر، صوم رمضان وغیرہ میں۔

سوال :- صدقہ الفطر میں آپ کے مذکورہ قاعدہ کے مطابق سبب وجوب فطر ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ سبب وجوب راس ہے اور فطر وجوب صدقہ کی شرط ہے ؟

جواب :- قاعدہ تو وہی ہے جو بیان کیا گیا ہے مگر کبھی مجازاً شرط کی جانب بھی حکم کی اضافت کر دیا جاتی ہے مگر یہ مجاز ہے اور بہاری گفتگو حقیقت میں ہو رہی ہے اور باعتبار حقیقت اصول و ہما ہے جو مذکور ہوا۔

سوال :- جب صدقہ کی اضافت فطر اور راس دونوں کی جانب ہوتی ہے تو پھر آپ فطر کو شرط اور راس کو سبب کیوں قرار دیتے ہیں ؟

جواب :- صدقہ فطر مونت کے مثل واجب ہوتا ہے اور مونت کے وجوب میں اصل راس ہے نہ کہ وقت کیونکہ راس ہی مونت کا محتاج ہے وقت نہیں ہے اس وجہ سے ہم نے راس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے۔

سوال :- وقت کے تکرر سے حکم میں تکرار ہوا کرتا ہے اس اعتبار سے اگر دیکھیں تو تکرر وقت میں ہے راس میں نہیں کیونکہ راس تو وہی موجود ہے جو پہلی عید میں تھی پھر فطر ہی کو سبب قرار دینا چاہیے ؟

جواب :- جس طرح سال کے بدلنے سے زکوٰۃ کے وجوب میں تکرر ہوتا ہے ایسے ہی وقت کے تکرار سے صدقہ میں تکرار ہو گا مگر اس بنا پر نہیں کہ فطر یا تکرر حول سبب وجوب ہے بلکہ اس وجہ سے کہ تکرر وقت سے مونت میں تکرر ہے اور حول کے تکرر سے وصف نماء میں تکرر ہے اور وصف کے تکرر سے گویا راس میں اور مال میں تکرر اور تکرر دہر ہا ہے۔ فلا اشکال فیہ۔



یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے پیدوار کے تکرر سے عشر اور خیراج میں تکرر ہوتا ہے اگرچہ سبب یعنی ارض نامی متحد ہے پس فرق اتنا ہے کہ عشر میں حقیقی پیدوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیدوار معتبر ہے تقدیری پیدوار کا مطلب یہ ہے کہ زراعت پر قدرت ہو۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصل فی بیان اسباب الشرائع اعلم ان اصل الدین وفروعه مشروعۃ
باسباب جعلها الشرع اسبابا لہا کالحج بالبيت والصوم بالشہر والصلوة باوقاتها
والعقوبات باسبابها والكفارة التي هي دائرة بين العبادۃ والعقوبة بما تضاف
اليہ من سبب متردد بين العطر والا باحت والمعاملات بتعلق البقاء
المقدور بتعاطيها والايمان بالايات الدالة على حدوث العالم وانما الامر
لا لزاما أداء ما وجب علينا بسبب السابق كالبيع يجب به الثمن ثوبا لطلب
بالاداء ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم
والجنون والمعنى عليه اذ لو يزداد الجنون ولا غناء على يوم وليلة وانما
يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلق به لان الاصل في اضافة الشيء الى
الشيء ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا وكذا اذا لازمة فتكرّر
بتكرره دلّ انه يضاف اليه وفي صدقة الفطر انما جعلنا الرأس سببا والفطر
شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المونة يرجح الرأس في كون سببا
وتكرّر الوجوب بتكرّر الفطر بمنزلة تكرّر وجوب الزكاة بتكرّر الحول لان الوصف
الذي لا جلد كان الرأس سببا وهو المونة يتجدد بتجدد الزمان كما ان
النماء الذي لا جلد كان المال سببا لوجوب الزكاة يتجدد بتجدد الحول
فيصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه وعلى هذا تكرر العشر
والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخارج وفي
الخراج حكما بالتمكن من الزراعة۔

ترجمہ | فصل ہے احکام مشروعہ کے اسباب کے بیان میں، جان لو کہ اصل دین اور اس کی فروع مشروعہ
میں ایسے اسباب کے ساتھ جن کو شریعت نے ان کے لئے اصل و فروع کے لئے اسباب قرار
دیا ہے جیسے حج بیت اللہ کے ذریعہ اور روزہ ماہ رمضان کے ذریعہ اور نماز اس کے اوقات کے ذریعہ
اور عقوبات اپنے اسباب کے ذریعہ اور وہ کفارت جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اس



سبب ذریعہ جو اس کی جانب مضاف ہے یعنی وہ سبب جو متروک ہے حظ اور اباحت کے درمیان اور جیسے معاملات بقا و مقدور کے متعلق ہونے کی وجہ سے ان معاملات کی مباشرت کے ذریعہ اور جیسے ایمان ان آیات کے ذریعہ جو عالم کے حدوث پر دال ہیں اور امر تو اس اداء کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہم پر اپنے سابق سبب کی وجہ سے واجب ہو چکی ہے جیسے بیع اس کی وجہ سے ٹخن واجب ہو جاتا ہے پھر ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اس اصل کی دلیل فقہاء کا اجماع ہے نماز کے وجوب پر سونے والے پر اور مجنون اور مغنی علیہ پر جبکہ جنون اور عشی ایک دن اور ایک رات پر زیادہ نہ ہو اور عشی کی سببیت پہچانی جاتی ہے حکم کی نسبت سے اس سبب کی جانب اور حکم کے تعلق سے اس سبب کے ساتھ اس لئے کہ اصل شئی کی اضافت میں کسی شئی کی جانب یہ ہے کہ وہ (مضاف الیہ) اس کا (مضاف کا) سبب ہو اور اضافت کر دیکھ جاتی ہے شرط کی جانب مجازاً اور ایسے ہی (اضافت کر دیکھ جاتی ہے کسی شئی کی جانب) جبکہ وہ اس سے لزوم کا کنکشن رکھے پس وہ مکرر ہو جائے اس کے مکرر ہونے سے تو یہ دال ہو گا اس بات پر کہ وہ مضاف ہو گا اس کی جانب اور صدقہ فطر میں ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے ان دونوں کی جانب اضافت کے باوجود اس لئے کہ وصف موت رأس کو ترجیح دیتا ہے اس کے سبب ہونے میں اور وجوب کا مکرر ہونا فطر کے مکرر ہونے سے وجوب زکوٰۃ کے مکرر ہونے کے درجہ میں ہے سال کے مکرر ہونے سے اس لئے کہ وہ وصف جسکی وجہ سے رأس سبب ہے اور وہ موت ہے متجدد ہوتا ہے زمانہ کے تجدید سے جیسا کہ وہ نماز (بڑھوتری) جس کی وجہ سے مال وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے متجدد ہوتا ہے سال کے تجدید سے اور ہو جاتا ہے سبب وصف کے تجدید سے خود بخود متجدد کے درجہ میں اور اسی طریقہ پر عشر اور خراج مکرر ہوتا ہے سبب کے متجدد ہونے کے باوجود اور وہ سبب ارض نامی ہے دراصل ایک عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں حکمی پیداوار جو زراعت پر قدرت سے حاصل ہو جاتی ہے۔

تشریح

احکام شرعیہ کے اسباب کے سلسلہ میں تین مذاہب ہیں مگر حق یہی ہے جو مذکور ہوا اور یہی ہمارے عام اصحاب اور بعض شافعیہ اور جمہور متکلمین کا مسلک ہے۔ و تعلقہ بہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اور سبب کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ سبب پایا جائے تو حکم پایا جائے اور اگر سبب نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے جیسے نماز وقت کے اندر جائز ہوگی اور وقت سے پہلے جائز نہیں۔

و کذا اذا لازم الخ یہ تعلقہ بہ کی دلیل ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جیسے اضافت سببیت کی دلیل ہے ایسے ہی کسی شئی کا کسی شئی سے ملازم ہونا اور ایک کے تکرر سے دوسرے کا تکرر بھی سببیت کی دلیل ہے، و علیٰ هذا، یعنی اسی طریقہ پر اور وہ طریقہ یہ ہے کہ وصف کے تکرر سے سبب کے اندر تکرر ہونا ہے۔۔۔ عشی تو پیداوار کا پلہ ہوتا ہے خواہ پیداوار کم ہو یا زیادہ اور پیداوار سال میں ایک مرتبہ ہو یا زیادہ ہو۔



اور خراج کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ پیداوار کے مکرر ہونے کے باوجود بھی سال میں مکرر ہوگا۔
 وَلَا يَتَكَرَّرُ الْخَرَجُ بِنَكْرٍ لِّخَارِجٍ فِي سَنَةٍ لَّانَ عَمَلُ الْوُطْنِ مَكْرُورٌ بِخِلَافِ الْعَشْرِ هِدَايَةِ صِبْغٍ
 البتہ اگر زمین کو کوئی آفت پہونچ گئی مثلاً پانی غالب ہو گیا یا کسی آفت نے کھیتی کو ہلاک کر دیا تو خراج واجب ہوگا
 اس لئے کہ زراعت پر قدرت فوت ہونے کی وجہ سے غنائ نقدیری فوت ہو گیا البتہ اگر زمین کو معطل چھوڑ دیا
 تو خراج واجب ہوگا، ہدایہ صِبْغٍ

سبق نمبر ۴

احکام شرعیہ میں کچھ تو اصلی احکام ہوتے ہیں اور کچھ وہ حکام ہوتے ہیں جو بندوں
 کے اعذار پر مبنی ہیں اول عزیمت اور ثانی کو رضعت کہتے ہیں۔
 پھر عزیمت کی چار قسمیں ہیں، فرض، واجب، سنت، نفل، اے فرض وہ ہے جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو
 اور اس کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کی تصدیق و علم اور بدن سے اس کو کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کا منکر
 کافر اور اس کو بلا عذر چھوڑنے والا فاسق ہوتا ہے۔

۲ واجب وہ ہے جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں ظنیت ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی دل سے
 تصدیق و یقین ضروری نہیں مگر اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اور اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اگر
 اخباراً حاوہ کا سمجھا ہے تو یہ فسق ہے اور اگر اس میں ناویل کرتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے یا غریب وغیرہ تو پھر
 اس کو فاسق نہیں کہا جائیگا البتہ واجب کا نفاذ واجب کفر ہے۔

۳ سنت، سنت دین میں مروجہ طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کا حکم یہ ہے کہ بغیر وجوب و افتراض کے اس کی
 ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے پھر سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدی اور سنن زوائد، اول جیسے جماعت اور
 اذان وغیرہ اور ثانی جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات کہ آپ کیسے بیٹھتے تھے قیام کیسے ہوتا تھا، لباس
 کیسا تھا وغیرہ، اول کا تارک اسارت و ملامت کا مستحق ہوگا نہ کہ دوسری کا۔

لہذا امام محمد نے باب الاذان میں بعض جگہ کہا ہے یکبرہ اور قداساء اور بعض جگہ لا باس بہ، تو
 اول کا تعلق سنت کی قسم اول سے ہے اور آخری قول کا تعلق سنت کی قسم ثانی سے ہے اور جب وہ یعیید
 فرمائیں تو وہ واجب ہے۔

۴ نفل، وہ ہے کہ اس کے کرنے سے ثواب ملے اور نہ کرنے سے کچھ گناہ نہ ہو، ہمارے نزدیک نفل
 شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کو ادا کرنا ہوگا، اور اس کو نذر پر
 قیاس کیا گیا ہے کہ وہاں قول کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے تو مسئلہ مذکورہ میں
 مودی کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کا اتمام ضروری ہے اور فرمان باری وَلَا تَبْتَطِلُوا عَمَلَكُمْ، اس پر دال
 ہے۔

فصل فی العزیمت والرخصۃ وہی فی احکام الشرع استولما هو اصل منها غیر متعلق بالعوارض والرخصۃ استولما ینبئ علی اعداء العباد والعزیمت اقسام اربعۃ فرض واجب وسنت وفعل فالفرض ما ثبت وجوبہ بدلیل لا شبہتہ فیہ وحکمہ للزوم علما وتصدیقا بالقلب وعملا بالبدن حتی یکفر جاحدا ویفسق تارک بلا عذر والواجب ما ثبت وجوبہ بدلیل فیہ شبہتہ وحکمہ للزوم وعملا بالبدن لا علما علی الیقین حتی لا یکفر جاحدا ویفسق تارک اذا استخف باخبار الاحاد واما مشاؤہ فلا والسنت الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین وحکمہا ان یطالب المرء باقامتها من غیر افتراض ولا وجوب لانہا طریقۃ امرنا باحیائها فنستحق اللائمۃ بتركها والسنت نوعان سنت الہدی وتارکها لیست وجب اساءۃ وکراہۃ والروائد وتارکها لا لیست وجب اساءۃ وکراہۃ کسیر النبی علیہ السلام فی قیامہ وقعودہ ولباسہ وعلی هذا تخرج الالفاظ المذكورۃ فی باب الاذان من قولہ یکرہ او قد اساء او لا بأس بہ وحيث قيل یعید فذلک من حکم الوجوب والنفل اسم للزیادۃ فنوافل العبادات زوائد مشروعت لنا لا علینا وحکمہ انہ یناب المرء علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ ویضن بتركہ بالشروع عندنا لان المؤدی صار لله تعالى مسلما الیہ وهو کالنذر صار لله تسمیۃ لا فعلا ثم وجب لصیانتہ ابتداء الفعل فلان یجب لصیانتہ ابتداء الفعل بقاؤہ اولی .

ترجمہ

فصل ہے عزیمت اور رخصت کے بیان میں ، اور عزیمت شریعت کے احکام میں اس حکم کا نام ہے جو احکام میں سے اصل ہو جو عوارض سے متعلق نہ ہو اور رخصت نام ہے اس کا جو بندوں کے عذر پر مبنی ہو اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض اور واجب اور سنت اور نفل پس فرض وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم لزوم ہے قلب سے علم اور تصدیق کے اعتبار سے اور بدن سے عمل کے اعتبار سے ۔ یہاں تک کہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر کی جائے ۔ اور بلا عذر اس کے چھوڑنے والے کو فاسد قرار دیا جائے گا اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ہو جس میں کچھ شبہ نہ ہو اور واجب کا حکم لزوم ہے بدن سے عمل کے اعتبار سے نہ کہ یقین کے طریقہ پر جاننے کے اعتبار سے یہاں تک کہ اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا جبکہ وہ اخبار احاد کو ہلکا سمجھے اور بہر حال تاویل کرنے والا پس نہیں (یعنی اس کی تفسیق نہ ہوگی) اور سنت دین میں مروج طریقہ ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ مرد اس کے ادا کرنے کا مطالبہ کیا

جائزہ بغیر انراض و وجوب کے اس لئے کہ سنت ایسا طریقہ ہے جس کے اجبار کا ہم حکم دے گئے ہیں تو آدمی سنت کے چھوڑنے کی وجہ سے ملامت کے مستحق ہوئے اور سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدنی اور اس کا تارک اسارت اور کراہت کی جہاز کا مستحق ہوتا ہے اور سنت کی دوسری قسم زوائد ہیں اور ان کا تارک اسارت اور کراہت کی جہاز کا مستحق نہیں ہوتا جیسے نبی علیہ السلام کی عادات اپنے قیام اور قعود اور اپنے لباس کے بارے میں اور اسی تفصیل کے مطابق صادر ہوئے وہ الفاظ جو باب الاذان میں مذکور ہیں یعنی محمد کا قول یکسا، یا قداساء یا لا باس بہ، اور جب کہا جائے یُعید، تو یہ وجوب کے حکم میں سے ہے اور نفل نام ہے زیادتی کا اور نفل عبادات ایسے زوائد ہیں جو ہماری منفعت کے لئے مشروع ہیں نہ کہ ہمارے نقصان کے لئے اور نفل کا حکم یہ ہے کہ مرد اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر سزا نہیں دیا جاتا اور ہمارے نزدیک شروع کرنے سے نفل کے چھوڑنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا (یعنی ادارہ لازم ہوگی) اس لئے کہ جو مقدار ادارہ کی گئی ہے وہ اللہ کے لئے ہو گیا ہے جو اس کو سپرد کر دیا گیا ہے اور وہ عبادت کو شروع کر دینا) نذر کے مثل ہے جو اللہ کے لئے ہو جاتی ہے تفریح کے اعتبار سے نہ کہ نفل کے اعتبار سے پھر تفریح کی حفاظت کے لئے نفل کی ابتداء واجب ہے پس بدرجہ اولیٰ یہ بات ہوگی کہ ابتداء نفل کی حفاظت کے لئے بقار نفل واجب ہو،

اذا استغف الخ استغفار کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عمل کو واجب نہ سمجھے نہادوں مراد نہیں ہے اس لئے کہ شریعت کا نہادوں حرام ہے۔ السلامۃ ملامت کے معنی میں ہے۔

سبق نمبر ۴۱ جب عزیمت کی تفصیل معلوم ہوگئی تو اب سننے کی رخصت کی اولاد دو قسمیں ہیں ۱۔ رخصت حقیقیہ ۲۔ رخصت مجازیہ، جب عزیمت معمول بہا ہو تو اس کے مقابلہ میں آنے والی رخصت حقیقی ہوگی اور جب عزیمت معمول بہا نہ ہو تو پھر رخصت کو رخصت کہنا مجازاً ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہ اسی وقت رخصت ہوتی جبکہ اس کے مقابلہ میں عزیمت معمول بہا ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں تو اب کل چار قسمیں ہو گئیں، یعنی رخصت حقیقیہ میں ایک قوی ہوتی ہے اور دوسری اس سے ضعیف و کمزور یعنی جہاں عزیمت معمول بہا ہو تو وہ رخصت حقیقیہ ہے پھر جب حکم کی سبب سے تراخی ہو جائے تو یہ نوع ثانی ہے ورنہ نوع اول ہے۔

پھر رخصت مجازیہ میں ایک تو وہ جو مجاز ہونے میں کامل ہے کیونکہ عزیمت سرے سے معدوم ہے اور اگر فی الجملہ عزیمت معمول بہا ہو اگرچہ بعض صورتوں میں معمول بہا نہ ہو تو مجاز میں ضعیف ہے کیونکہ مجاز کامل دہی ہے جس میں عزیمت بالکل معمول بہا نہ ہو۔

تفصیل نوع اول :- جس میں محرم کے قیام کے باوجود اور حرمت کے قیام کے باوجود مباح



جیسا معاملہ کر دیا جائے اور اس نوع میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ و افضل ہے یہاں تک کہ اگر رخصت پر عمل نہ کرے اور مر جائے تو اس حال میں مسکرا کہ شہید ہوگا جسکی مصنفؒ نے چھ مثالیں پیش کی ہیں۔

۱۔ کلمہ کفر کہنے پر ایسا جبر و اکراہ کیا گیا کہ جان جانے کا یا کوئی عضو جانیکا خطرہ لاحق ہو گیا تو کلمہ کفر زبان سے کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ قلب میں ایمان ہو لیکن عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

۲۔ رمضان کے دن میں افطار پر جبر کیا گیا یہاں بھی حکم ہے

۳۔ دوسرے مال تلف اور ضائع کرنے پر جبر کیا گیا وہاں بھی حکم ہے۔

۴۔ حالت احرام میں جنابت کرنے پر جبر کیا گیا اس کا بھی وہی حکم ہے۔

۵۔ مضطر کا دوسرے کا مال کھانا بھی اسی قبیل سے ہے۔

۶۔ امر بالمعروف کرنے میں اپنے نفس پر خوف ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

ان تمام صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا جائز ہے مگر عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے اگر وہ مر گیا تو شہید ہوگا۔ اور ماجور ہوگا۔

تفصیل نوع ثانی :- سبب وجوب کے ہوتے ہوئے بھی عدم فعل کو مباح قرار دیا جائے اور سبب کے حکم کو مؤخر کر دیا جائے جیسے مسافر اور مرغی کا افطار کرنا جائز ہے اگرچہ شہود وجوب صوم ہے موجود ہے اور حکم میں تراخی ہے کہ بعد زوال غدر کے ادائیگی ضروری ہے اور چونکہ سبب موجود ہے لہذا اگر اب ادا کریں تو صحیح ہے اور اگر زوال غدر سے پہلے مر جائے تو فدیہ کا حکم لازم نہ ہوگا۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر روزہ رکھنے میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو افطار کرے کیونکہ وجوب ادا ران دونوں سے ساقط ہے۔ بخلاف نوع اول کے کہ اس میں حکم سبب سے مؤخر نہیں اور یہاں مؤخر ہے۔ اور اگر ہلاکت کا خطرہ نہ ہو تو پھر روزہ رکھنا افضل ہے کیونکہ فی الحال کمال سبب موجود ہے اور آسانی اور سہولت افطار ہی میں کوئی ضروری نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنے میں سہولت ہے اور تنہا رکھنے میں وقت ہے اسی کو مصنفؒ نے فرمایا کہ سبب صوم میں کمال ہے اور رخصت میں تردد ہے کیونکہ لیسر افطار ہی میں متعین نہیں ہے۔

تفصیل نوع ثالث :- ہم سے پہلی شریعتوں میں جو احکام مشکل تھے اور امور شاقہ تھے وہ اس امت سے منسوخ کر دیے گئے ہیں جیسے ناپاکی کی جگہ کو کاٹنا اور غنیمتوں کو جلانا، وغیرہ یہ نسخہ محض ہے مگر مجازاً ان پر رخصت کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں عزیمت پر عمل جائز نہیں ہے۔

تفصیل نوع رابع :- فی الجملہ جو حکم مشروع ہے بعض کے حق میں وہ حکم ساقط ہو جائے جیسے بیع میں بیع کا تعین ضروری ہے اور یہ حکم مشروع ہے مگر بیع سلم میں یہ حکم ساقط ہے بلکہ مسلم فیدہ کا تعین مفید بیع سلم ہے۔

مکرہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور دوسروں کے حق میں حرمت برقرار ہے اور اگر مضطر اور مکرہ شراب اور مردار سے بچیں اور مر جائیں تو گناہ گار ہوں گے۔

ایسے ہی مدتِ مسح میں غسلِ رطلین ساقط ہے اگرچہ دوسروں کے حق میں مشروع ہے ایسے ہی مسافر کے لئے قہرِ صلوٰۃ ضروری ہے اور دوسروں کے حق میں اتمامِ ضروری ہے اور قہرِ صلوٰۃ کی رخصت ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے اور امام شافعی کے نزدیک رخصتِ ترفیہ ہے۔
جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارتِ ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الرُّخْصُ فَاثْنَانِ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ أَوَّلُهَا أَحَدُهَا أَحَقُّ مِنَ الْآخِرِ وَثَوْنُهَا مِنَ الْمَجَازِ أَحَدُهَا أَنْتُمْ مِنَ الْآخِرِ فَأَمَّا أَحَقُّ نَوْعِي الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتَبِيحَ مَعَ قِيَامِ الْحَرَمِ وَثَوْنُهَا حَكْمٌ جَمِيعًا مِثْلُ اجْتِنَاءِ الْمُكْرَاهِ بِهَا فِيهِ الْجَاءُ كَلِمَةُ الشَّرْكِ عَلَى لِسَانِهِمْ وَافْطَارُهُ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ وَاتْلَافُهُ مَالِ الْغَيْرِ وَجَنَابَتُهُ عَلَى الْأَحْرَامِ وَتَنَاوُلُ الْمُضْطَرِّ مَالِ الْغَيْرِ وَتَرْكُ الْحَافِ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَحَكْمُهُ أَنْ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوَّلِيٌّ وَأَمَّا النَّوعُ الثَّانِي فَمَا لِيَسْتَبَاحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَخِي حَكْمُهُ كَفْطَرِ الْمَرِيضِ وَالْمَسَافِرِ لِيَسْتَبَاحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَخِي حَكْمُهُ فِيهِمَا وَلِهَذَا صَحَّ الْأَدَاءُ مِنْهُمَا وَلَوْ مَا تَقَبَّلَ إِدْرَاكُ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرٍ لَمْ يَلِزْهُمَا الْأَمْرُ بِالْعَزِيمَةِ وَحَكْمُهُ أَنَّ الصَّوْمَ أَفْضَلُ عِنْدَنَا لِكَمَالِ سَبَبِهِ وَتَرُدُّ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيمَةُ تُوَدَّى مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ حَيْثُ تَقَضَّيْنَهَا لِيَسْتَوْافِقَةَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا أَنْ يَخَافَ الْهَلَاكَ عَلَى نَفْسِهِ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبْذُلَ نَفْسَهُ لِاقَامَةِ الصَّوْمِ لِأَنَّ الْوَجُوبَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ النَّوعِ الْأَوَّلِ وَ أَمَّا أَنْتُمْ نَوْعِي الْمَجَازِ فَمَا وَضَعَ عَنَّا مِنَ الْأَصْرِ وَالْإِعْلَالِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ رُخْصَةً مَجَازًا إِلَّا أَنْ الْأَصْلَ سَاقِطٌ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا فَلَوْ يَكُنْ رُخْصَةً الْأَمَّا جَازًا مِنْ حَيْثُ هُوَ لَمْ يَكُنْ تَخْفِضٌ تَخْفِيفًا وَأَمَّا النَّوعُ الرَّابِعُ فَمَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادَةِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ كَالْعَيْنِيَّةِ الْمُشْرُوطَةِ فِي الْبَيْعِ سَقَطَ أَشْتَرُ أَظْهَرَ فِي نَوْعٍ مِنْهُ أَصْلًا وَهُوَ السَّلَامُ حَتَّى كَانَتْ الْعَيْنِيَّةُ فِي الْمُسْلُوفِيَّةِ مُفْسِدَةً لِلْعَقْدِ وَكَذَلِكَ الْحَجُّ وَالْمَيْتَةُ سَقَطَ حَرَمَتُهَا فِي حَقِّ الْمُكْرَاهِ وَالْمُضْطَرِّ أَصْلًا لِلاِسْتِثْنَاءِ حَتَّى لَا يَسْعِيَهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا وَكَذَلِكَ الرَّجُلُ سَقَطَ غَسْلُهُ فِي مَدَّةِ الْمَسْحِ أَصْلًا لِعَدَمِ سَرَايَةِ الْحَدِّثِ إِلَيْهِ وَكَذَلِكَ قَصْرُ الصَّلَاةِ فِي حَقِّ الْمَسَافِرِ رُخْصَةٌ اسْقَاطُ عِنْدَنَا

ترجمہ

اور بہر حال رخصتیں پس اس کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں حقیقت کی جن میں سے ایک دوسری سے اقویٰ ہے اور دو قسمیں مجاز کی جن میں سے ایک دوسری سے اتم ہے پس بہر حال حقیقت کی دو قسموں میں سے اقویٰ پس وہ ہے جس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے محرم کے قیام اور محرم کے حکم کے قیام کے ساتھ جیسے جاری کرنا اس شخص کا جس کو مجبور کیا گیا ہو کسی چیز کے ساتھ جس میں الجار ہو کلمہ شرک کو اپنی زبان پر، اور اس کا افطار کرنا رمضان کے دن میں، اور اس کا ضائع کرنا بغیر کے مال کو اور اس کا جنابت کرنا احرام پر اور مضطر کا کھانا غیر کے مال کو اور اپنے



نفس پر خوف کرنے والے کا چھوڑنا امر بالمعروف کو، اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور بہر حال نوع ثانی پس وہ فعل ہے جس کو مباح قرار دیا جائے سبب کے قیام کے ساتھ اور مؤخر ہو جائے اس کا حکم جیسے مریض اور مسافر کا افطار مباح ہے سبب کے قیام کے ساتھ اور ان دونوں کے حق میں سبب کا حکم مؤخر ہے اور اسی وجہ سے (قیام سبب کی وجہ سے) ان دونوں کی جانب سے ادائیگی صحیح ہے اور اگر دونوں دوسرے ایام کی گنتی پانے سے پہلے مرجائیں تو ان دونوں کو فدیہ کا حکم لازم نہیں ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ افضل ہے روزہ کے سبب کے کمال کی وجہ سے اور رخصت کے اندر تردد کی وجہ سے پس رخصت ادا کرتی ہے رخصت کے معنی کو عزیمت کے متقاضی ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کے ساتھ موافقت کی سہولت کو مگر یہ کہ وہ اپنے نفس پر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے حق نہیں کہ وہ اپنے نفس کو صرف کرے روزہ ادا کرنے کے لئے، اس لئے کہ وجوب اس سے ساقط ہے بخلاف نوع اول کے۔ اور بہر حال مجاز کی دونوں نوعوں میں اتم پس وہ ہے جو ہم سے امر اور اخلال دور کر دئے گئے ہیں، پس اس کا نام مجازاً رخصت رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اصل ساقط ہے جو مشروع بنکر باقی نہیں ہے تو یہ رخصت نہوگی مگر مجازاً اس حیثیت سے کہ وہ تخفیف کی غرض سے محض نسخ ہے اور بہر حال چونکہ ہم پس وہ ہے جو بندوں سے ساقط ہے اس کے فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود جیسے وہ عینیت جو بیع میں شرط ہے اس عینیت کا شرط ہونا بیع کی ایک نوع میں بالکل ساقط ہے اور وہ نوع مسلم ہے یہاں تک کہ مسلم فیہ کی عینیت عقد کو فاسد کرنے والی ہے اور ایسے ہی خمر اور مردار ان دونوں کی حرمت ساقط ہے مکروہ اور مضطر کے حق میں بالکل استثناء کی وجہ سے یہاں تک کہ ان دونوں کو (مضطر اور مکروہ کو) ان دونوں سے (شراب اور مردار سے) صبر کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور ایسے ہی پیر اس کا غسل مدت مسح میں بالکل ساقط ہے حدث کے سرایت نہ کرنے کی وجہ سے پیر کی جانب اور ایسے ہی نماز کا قصر مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے۔

تشریح

واما الرخصیٰ الخ رخصت کے چار میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رخصت حقیقی ہوگی یا مجازی پھر ان دونوں میں سے ہر ایک حقیقتہً یا مجازاً ہونے میں کامل ہوگی یا نہیں اور یہ تقسیم اس کی ہے جس پر لفظ رخصت بولا جاتا ہے نہ کہ فقط حقیقت کی لہذا اب وہ اشکال وارد نہوگا کہ تقسیم سے بعض اقسام خارج ہو گئیں، الحیاء مجبور کرنا۔ واتلاف مال الغیر۔ اس صورت میں اور تناول مضطر مال غیر کی صورت میں غیر کا مال کھانا جائز ہے لیکن اس کا ضمان واجب ہوگا۔ الاصر والاعلال۔ امر سے ملو اعمال شاقہ جو ابنا اسرائیل میں تھے جیسے توبہ میں قتل کرنا وغیرہ اور اغلال علی کی جمع ہے بمعنی طوق اور بیڑیاں یعنی بندشیں۔

سبق نمبر ۴۲ جس طرح سے یہ سلم میں مسلم فیہ کا تعین مفسد عقد ہے اور جواز عقد کے لئے عدم تعین ضروری ہے گویا کہ یہ رخصت اسقاط ہے۔ اور جیسے مضطر اور مکروہ کے حق میں خمر اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور عزیمت پر عمل جائز نہیں کیونکہ یہ



رخصت اسقاط کے قیل سے ہے اسی طرح مسافر کے لئے قصر رخصت اسقاط ہے جس میں عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعی کے نزدیک یہ رخصت ترفیہ ہے جو محض بندوں کے اوپر سے بار ہلکا کرنے کی غرض سے مشروع ہوتی ہے اور ان کے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ہمارے نزدیک رخصت پر عمل کرنا واجب ہے تو جب قصر صلوٰۃ مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے تو مسافر کی ظہر کی نماز اور اس کی فجر کی نماز برابر ہیں جو دو پر زیادہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتی۔

پھر ہم نے اس رخصت کو اسقاط محض کیوں قرار دیا تو ہمارے پاس دو دلیل ہیں ایک دلیل رخصت اور دوسری دلیل معنی رخصت۔

دلیل رخصت :- یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بارگاہ رسالت میں سوال کیا تھا کہ کیا ہم امن کی حالت میں بھی قصر کریں گے؟ تو بارگاہ رسالتؐ کے جواب ارشاد ہوا تھا کہ یہ تم پر اثر نے صدقہ کیا ہے لہذا اس کا صدقہ قبول کرو۔ تو حضرت نے اس کو صدقہ فرمایا اور جو چیز محفل تملیک نہ ہو اس کا صدقہ اسقاط محض ہوتا ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا جیسے قصاص معاف کر دینا اسقاط محض ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ محفل تملیک نہیں ہے۔

تو جس کی اطاعت لازم نہیں اور اس کا صدقہ رد نہیں ہوتا تو اثر جو کہ مطاع ہے واجب الاطاعت ہے اس کا صدقہ کیونکر رد کیا جاسکتا ہے۔ یہ دلیل رخصت کا بیان ہے۔

معنی رخصت سے استدلال :- پھر اس دلیل کے دو پرزے ہیں اول رخصت رفق اور سہولت کو طلب کرنے کے لئے ہے اور یہاں رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہوگا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق کبھی عزیمت میں ہوتا ہے کیونکہ کبھی اس میں ایسی سہولت و آسانی ہوتی ہے جو رخصت میں نہیں ہوتی جیسے روزہ میں تو یہاں بندہ کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ عزیمت اور رخصت میں سے جس کو چاہے اختیار کرے اور اگر عزیمت میں نہ تو کوئی ایسا سہولت ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو وہاں عزیمت بالکل ساقط ہوتی ہے اور فقط رخصت پر عمل ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اختیار کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اس دلیل کا دوسرا پرزہ یہ ہے کہ بندہ جو کام بھی کرتا ہے کسی غرض کی وجہ سے کرتا ہے بے غرض اس کا کوئی کام نہیں ہوتا یہ تو اللہ جل شانہ کی صفت ہے کہ وہ تمام غرضوں سے بے نیاز ہے لہذا بندہ کا وہ کام جس میں نہ آسانی ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو یہ شان عبودیت کے لائق نہیں ہے بلکہ شان معبود کے لائق ہے اور یہاں اس کو رخصت ترفیہ کہنا اور اسقاط نہ کہنا ایسا ہی ہے کیونکہ اگر بندہ کو قصر اور اتمام کے درمیان اختیار دیا جائے تو چار میں نہ تو ایسا ہے کما ہو ظاہر اور نہ کچھ ثواب زیادہ ہے تو پھر اختیار کے کیا معنی؟

سوال :- آپ نے روزہ میں افطار اور روزہ رکھنے میں اختیار کیوں دیا جبکہ لیسر افطار میں ہے وہاں بھی



ایسے ہی کہو جیسے یہاں کہا ہے ؟

جواب :- روزہ میں نص نے تاخیر کی اجازت دی ہے روزہ کو ساقط نہیں کیا اور افطار میں یسر متوازن ہے (کمتر) تو روزہ اور افطار میں اختیار دینا رفیق و یسر کی طلب کے لئے ہے۔

سوال :- غلام پر جمعہ واجب نہیں ہے لیکن جب اس کے مولیٰ نے اس کو جمعہ کی اجازت دیدی تو اس پر جمعہ واجب ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ اس کو اختیار ہے چاہے جمعہ پڑھے اور چاہے ظہر کی نماز پڑھے حالانکہ رفیق و یسر جمعہ میں ہے کہ اس میں دو رکعتیں ہیں اور ظہر میں چار۔ تو یہاں آپ نے اپنا اصول کیوں چھوڑ دیا حالانکہ آپ کو چاہئے تھا کہ اس پر جمعہ کو واجب قرار دیتے ؟

جواب :- جمعہ اور ظہر میں مغایرت ہے اسی لئے ایک کی بنا دوسرے پر جائز نہیں ہے اور ذوات مختلفہ کے اوپر آثار مختلفہ کا ترتیب ہوتا ہے بالفاظ دیگر دو متغایر چیزوں میں رفیق اس میں متعین نہیں ہے جو عدد کے اعتبار سے اقل ہے بلکہ رفیق جہات مختلفہ کے اعتبار سے کبھی اس میں ہے اور کبھی اس میں تو رکعت کے اعتبار سے رفیق جمعہ میں ہے اور سنی اور خطبہ نہونیکے اعتبار سے رفیق ظہر میں ہے تو اپنی طبیعت کے اعتبار سے وہ جون سے رفیق کو چاہے اختیار کرے اور رہا مسئلہ ظہر مسافر اور ظہر مقیم کا یہ دونوں ایک ہے اسی لئے ایک کی بنا دوسری پر جائز ہے تو یہاں قلیل و کثیر کے درمیان اختیار دینے میں کوئی رفیق و یسر نہیں بلکہ یسر قہر میں منحصر ہے اس لئے قصر واجب ہے اور اعتراض قلت تدبر بر مبنی ہے۔

سوال :- اگر کسی نے نذر مانی کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو میرا اوپر ایک سال کے روزے ہیں پھر اس نے وہ کام کر دیا اور وہ غریب ہے تو آپ اس کو اختیار دیتے ہیں کہ خواہ کفارہ یمین کے تین روزے رکھ لے اور خواہ نذر کی وجہ سے پورے سال کے روزے رکھ لے اور یہی حضرات طرین کا مسلک ہے حالانکہ یسر کفارہ یمین یعنی تین روزے رکھنے میں متعین ہے تو پھر اختیار کیوں ؟

جواب :- اس کا جواب وہی ہے جو جمعہ کے بیان میں گزرا ہے کہ یہ دونوں متغایر ہیں ان میں سے سال بھر کے روزے نذر ہونے کی وجہ سے قربت مقصودہ ہیں اور تین دن کے روزے کفارہ کے ہیں جس میں زجر و عقوبت کا پہلو ہے تو عبادت تو لمبی بھی آسان ہے اور عقوبت و زجر کھوڑا بھی بھاری ہے لہذا اختیار دیا گیا ہے اور ہمارے مسئلہ میں قہر و اکمال برابر ہیں دونوں متحد ہیں، دونوں عبادت ہیں، دونوں کا ثواب ایک ہے تو پھر یسر قہر میں ہونا امر بدیہی ہے۔ جیسے مدبر نے جنایت کی تو مولیٰ پر لازم ہے کہ دیت اور مدبر کی قیمت میں سے جو کم ہو وہ ولی جنایت کو دیدے کیونکہ دیت اور قیمت متحد ہیں تو رفیق اقل میں متعین ہے تو اقل واجب ہے جس میں مولیٰ کو اختیار نہیں ہے یہی قہر مسافر کا حال ہے اور جمعہ کے مثل یہ مثال ہے کہ کسی کے غلام نے کوئی جنایت کی تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے غلام ولی جنایت کے حوالے کر دے یا نقصان کا ضمان حوالہ کر دے، یہاں اختیار اس لئے ملا کہ غلام اور ضمان ایک نہیں تو رفیق کسی ایک میں متعین نہیں لہذا اختیار دیا گیا ہے



اور مدبر والے مسئلہ میں رفق اقل میں متعین ہے لہذا بغیر اختیار کے اقل کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر وفجراً سواء لا يحتمل الزيادة عليه وانما جعلناها اسقاطاً محضاً استدلالاً لا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فماروى عن عمرانه قال انقصر الصلوة ونحن امنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة ستاكم صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد كالغفوع عن القصاص واما المعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق متعين في القصر فسقط الاكمال اصلاً ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا لا يليق بالعبودية بخلاف الصوم لان المعنى جاء بالتأخير دون الصدقة واليسرف فيه متعارض فصار التخيير فيه لطلب الرفق ولا يلزم العبد الماذون في الجمعة لان الجمعة غير الظهور ولهذا لا يجوز بناء احد هيا على الاخر وعند المغيرة لا يتعين الرفق في الاقل عدداً واما ظاهر المسافر والمقيم واحد فالتخيير بين القليل والكثير لا يتحقق شئ من معنى الرفق وعلى هذا يخرج من نذر الصوم سنة ان فعل كذا وهو معصية بخير بين صوم ثلثة ايام وبين سنة في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة انه رجى اليه قبل موته ثلثة ايام لانها مختلفان حكماً احدهما قربة مقصودة والثاني كفارة وفي مسالتهما سواء فصارت كالمدبر اذا جنى لزم مولا الاقل من الاكثر ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا۔

ترجمہ

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی خبر اور اس کی فجر برابر ہے چاہی مقدار پر زیادتی کا احتمال نہیں رکھتی اور ہم نے اس رخصت کو اسقاط محض قرار دیا دلیل رخصت اور معنی رخصت سے استدلال کرتے ہوئے۔ بہر حال دلیل پس وہ ہے جو عمر سے مروی ہے انہوں نے کہا تھا کیا ہم قصر کریں حالانکہ ہم مامون میں تو نبی علیہ السلام نے فرمایا یہ صدقہ ہے جس کو اللہ نے تمہارے اوپر صدقہ کیا ہے پس اس کا صدقہ قبول کر دینی علیہ السلام نے اس کا صدقہ کہا اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاط محض ہے جو رد کا احتمال نہیں رکھتا جیسے قصاص کو معاف کرنا اور بہر حال معنی پس وہ یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہو گیا اور اس لئے کہ قصر اور اکمال کے درمیان اختیار دینا بغیر اس کے کہ اکمال رفق کو معصی ہو، عبودیت کے لائق نہیں ہے بخلاف روزہ کے اس لئے کہ نفس تاخیر کے بارے میں وارد ہوئی ہے نہ کہ صدقہ کے اور سیرطاصوم میں متعارض ہے تو اس میں اختیار دینا رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور الزام نہ دیا جائے۔

اس غلام سے جسکو جوہ کی اجازت دیدی گئی اس لئے کہ جمعہ ظہر کا غیر ہے اور اسی وجہ سے ان میں سے ایک کی دوسرے پر بنا رہا جاز نہیں ہے۔ اور مغایرت کے وقت رفق تعین نہیں ہے اسی میں جو کم ہے باعتبار عدد کے اور بہر حال مسافر اور مقیم کی ظہر ایک ہے تو قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار دینے میں رفق کے معنی میں سے کچھ متحقق نہوگا اور اسی جواب کے مطابق نکالا جاتا ہے حکم اس شخص کا جس نے ایک سال روزوں کی نذر کی اگر اس نے غلام کام کیا پس اس نے کہا اور وہ غریب ہے تو اسکو اختیار دیا جائیگا تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان محمد کے قول میں اور یہی روایت ہے ابو حنیفہ سے کہ انہوں نے مرنے سے تین دن اسی کی جانب رجوع کر لیا تھا اس لئے کہ یہ دونوں (تین دن اور ایک سال کے روزے) حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ان میں سے ایک قربت مقصودہ ہے (یعنی خالص عبادت ہے جو جزو عقوبت کے معنی سے خالی ہے) اور دوسرا کفارہ ہے اور ہمارے (اس) مسئلہ میں یہ دونوں (قصر و اکمال) برابر ہیں تو ہو گئی یہ (قصر کی تعین) جیسے مدبر جبکہ اس نے کوئی جنایت کی تو لازم ہے اس کے مولیٰ کو جو کم ہو دیت اور قیمت میں سے بخلاف غلام کے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح

یہاں محتمل التعلیل الخ یہ اخراج ہے دین کے صدقہ کرنے سے دیون پر اس لئے کہ یہ صدقہ دیون کے قبول کا محتاج ہے لہذا اگر وہ رد کر دے تو رد ہو جائیگا اس لئے کہ دین تملیک کا احتمال رکھتا ہے اس طرح کہ دیون اس کو دیدے تو اس کا تصدق اسقاط محض نہوگا۔ من نذر الخ یہ اختیار صرف اس وقت ہے جبکہ وہ ایسی شرط ہو کہ وہ جس کے وقوع کو نہیں چاہتا اور اگر شرط ایسی ہو کہ وہ جس کے وقوع کو چاہتا ہے جیسے ان شفی المذمومین فعلی کذا تو یہاں اختیار نہوگا بلکہ اس پر نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا۔ وهو معسر الخ یہ مالدار سے اخراج ہے اس لئے کہ اگر وہ مالدار ہے تو اس کے لئے صوم سے کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے تو اس کے لئے تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے۔ لمأقننا۔ سے اسی دلیل کی جانب اشارہ ہے جو عند ما ذون فی الجمعہ کے بیان میں گذر چکی ہے یعنی یہ کہ دو متغائر چیزوں کے درمیان اختیار رفق کا فائدہ دے گا اور غلام کے اندر بھی دو متغائر چیزیں ہیں کیونکہ غلام اور صلمان میں مغایرت ہے۔

سبق نمبر ۳۴ باب فی بیان اقسام السنۃ

یہ باب ہے سنت کی اقسام کے بیان میں

تشریح :- یہاں سنت سے مراد حدیث ہے اپنی تمام قسموں کے ساتھ۔

اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها فان كانت السنة فرعا للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها وانما هذا الباب لبيان ما يختص به السنن فنقول



ترجمہ

جان لو کہ رسول اللہ علیہ السلام کی سنت (حدیث) امر اور نہی اور خاص اور عام اور ان تمام اقسام کو جامع ہے جن کا ذکر گذر چکا ہے تو ان اقسام کے بیان میں حدیث کتاب کی فرع ہے مع ان اقسام کے احکام کے اور یہ باب اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جس کے ساتھ احادیث مخصوص ہیں پس ہم کہتے ہیں ۔

تشریح

یعنی کتاب اللہ کی تمام اقسام اور ان کے احکام سنت میں بھی جاری ہوں گے تو اس باب میں حدیث کتاب کی فرع ہے ۔ اور اس باب میں خصوصیت سے ان چیزوں کا بیان ہے جو سنن کے ساتھ مختص ہیں اور جو کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں جیسے انفال والنقصان کی کیفیت سے بحث وغیرہ ۔ لہذا اب مصنف اس بحث کا آغاز فرماتے ہیں ۔

حدیث ہم تک پہنچنے کے اعتبار سے دو قسم پر ہے ، ما مرسل ، ما مسند ، محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں تابعی نے اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا واسطہ چھوڑ دیا ہو مگر اصولیین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں راوی ، واسطوں کا ذکر نہ کرے خواہ ایک کا یا متعدد کا اور مسند وہ ہے جسکی سند متصل ہو اگر اسال کرنے والا صحابی ہے تو وہ سماع پر معمول ہے اور بالاجماع مقبول ہے اور تابعی اور تبع تابعی کی مرسل اس بات پر معمول ہے کہ ان کے سامنے حدیث کا ثبوت واضح ہو چکا ہے اور اسناد واضح ہے جسکی وجہ سے انہوں نے اسناد ذکر کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور یہ مرسل مسند سے بڑھ کر ہے کیونکہ مسند میں اسناد ذکر کی جاتی ہے اور حدیث کی نسبت اپنے اسناد کی جانب کر دیکھتی ہے تاکہ بوجہ بار اپنے سر نہ رہے بلکہ جس کا بوجہ بار تھا اسی کے سر رہے ۔

لیکن یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اور مسند کی تین قسمیں ہیں ، متواتر مشہور ، اخبار احاد ، تو ضروری ہوا کہ جو مسند کی سب سے گھٹیا قسم خبر واحد ہے ۔ تو مرسل کا مرتبہ اس سے زیادہ ہو تو مرسل مشہور کے درجہ میں کم از کم ہوگی اور مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے تو مرسل سے بھی جائز ہونا چاہئے ؟

تو اس کا جواب دیا کہ مرسل مسند سے بڑھ کر تو ہے لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں کچھ رائے اور اجتہاد کا دخل ہے اس وجہ سے اس سے کتاب کا نسخ جائز نہیں ہے تاکہ رائے اور قیاس سے کتاب کا نسخ لازم نہ آئے تبع تابعین کے بعد کے حضرات کی مرسل حدیث مقبول ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے جس میں اقوال مختلف ہیں مگر مصنف کے نزدیک عینی ابن ابی کا قول مختار ہے کہ جب اکمل نقل (ثقات) انکی مرسل کو ان کی مسانید کے مثل روایت کریں تو وہ مرسل مقبول ہوگی جیسے امام محمد بن حسن اور سفیان وغیرہ کی مرسل حدیثیں ۔

مگر مصنف نے جو امام محمد کا ذکر کیا ہے یہ محل تامل ہے کیونکہ وہ تبع تابعی ہیں ، اور امام شافعی کا یہ فرمان ہے کہ میں سعید بن مسیب کی مراسیل کے علاوہ دوسروں کی مراسیل قبول نہیں کروں گا کیونکہ میں نے ان کی مراسیل کا تتبع کیا تو میں نے ان سب کو مسانید پایا ۔ مصنف کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

السنة نوعان مرسِلٌ ومُسندٌ فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضع له الامر واستبان له الاسناد وهو فوق المسند فان من لم يتضح له الامر نسبته الى من سمعه منه ليحمل ما تحمّل عنه لكن هذا ضرب من زيّ يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله واما مراسيل من دون هؤلاء فقد اختلف فيه الا ان يروى الثقات مرسله كما رُوِيَ اُمراسيل من مثل ارسال محمد بن الحسن وامثالهم وقال الشافعي لا قبل الا مراسيل سعيد بن المسيب فان تتبعتها فوجدتها ماسنين

ترجمہ

سنت کی دو قسمیں ہیں مرسل اور مسند، پس صحابی کی مرسل سماع پر محمول ہے اور قرن ثانی اور ثالث (تابعی اور تبع تابعی) کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ مرسل کے لئے (ثبوت حدیث کا) امر واضح ہو گیا اور اس کے لئے اسناد ظاہر ہو گئی اور مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ جس کے لئے حدیث کا معاملہ واضح نہیں ہوتا وہ اس کو اسی کی جانب منسوب کرتا ہے جس سے اس کو سنا ہے تاکہ اس کو اس چیز کا متحمل بنا دے جس کا اس نے اس سے سنا تھا کیا ہے لیکن فضیلت کی ایسی قسم ہے جو اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے تو اس کے مثل سے نسخ جائز نہ ہوگا اور ان حضرات کی مراسیل جو ان سے نیچے کے ہیں اس میں اختلاف کیا گیا ہے مگر یہ کہ ثقات اس کی مرسل کو ایسے روایت کریں جیسے اس کی مسند کو روایت کرتے ہیں جیسے محمد بن حسن اور ان کے ہم مثلوں کا ارسال اور شافعی نے فرمایا کہ میں قبول نہیں کروں گا مگر سعید بن مسیب کی مراسیل کو اس لئے کہ میں نے ان کا تتبع کیا تو میں نے ان کو ماسنین پایا۔ اس میں زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔

پھر مسند کی تین قسمیں ہیں متواتر اور وہ ہے جس کو روایت کرنے والی ایسی قوم ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے پھر اس میں کوئی مقدار متعین نہیں اور نہ عدم احصاء شرط ہے ورنہ بعض نے پانچ اور بعض نے سات اور بعض نے بارہ اور کسی نے بیس اور کسی نے چالیس اور کسی نے ستر آدمیوں کی شرط لگائی ہے پھر مصنف نے عدالت اور تباہی اماکن کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ رواۃ کی یہ حد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی ہوئی ہو یہاں تک کہ اگر یہ تعداد صحابہ کے زمانہ میں بھی ختم ہو گئی ہو تو اس کو مشہور کہیں گے نہ کہ متواتر جیسے نقل قرآن متواتر ہے اور پانچوں نمازیں اور رکعتوں کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقدار اور حج اور روزہ مگر یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ حدیث متواتر کی پھر کوئی حدیث متواتر ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا نہیں ہے اور بعض نے کہا انصاف الاعمال بالنیات ہے اور بعض نے کہا البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر ہے۔

خلاصہ کلام تواتر کی تین شرطیں ہیں ۱۔ رواۃ کا اتنا ہونا کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو ممنوع قرار دے ۲۔ اس خبر کا متناہا جس ہو ۳۔ تمام طبقات میں یہ تواتر برقرار ہو۔ خبر متواتر سے علم یقینی



مزدوری حاصل ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ پر شرح عقائد کی شرح میں بسط سے گفتگو کی ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو

والمسند أقسامًا المتواتر وهو ما يرويه قوم ولا يحصى عددُهُ ولا يتوهم تواترُهُ هو على الكذب لكثرة تهم ووعده التهم وتباين أمّا كهو ويدا وهذا الحدّ الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة وما أشبه ذلك وانه يوجب علموا اليقين بنزلة العيان علمًا ضروريًا -

ترجمہ | اور مسند کی چند (تین) قسمیں ہیں (ان میں سے اول) متواتر ہے اور وہ ہے جس کو ایسی قوم روایت کرے جن کا عدد شمار کیا جاسکے (یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے) اور نہ ان کی کثرت کی وجہ سے اور ان کی عدالت کی وجہ سے اور ان کی جگہوں کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے ان کے جھوٹ پر اتفاق کا توہم ہو اور یہ حد یہاں تک براہِ رہے کہ مروی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جائے اور یہ جیسے قرآن کی نقل اور پانچوں نمازیں اور رکعات کی تعداد اور زکوٰۃ اور جو اس کے مشابہ ہے اور خبر متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے جو علم مزدوری ہوگا مشاہدہ کے درجہ میں -

تشریح | مسند کی دوسری قسم مشہور ہے، اور مشہور وہ ہے جو قرنِ صحابہؓ احادیث میں تھی پھر وہ شائع ہو گئی اور اس کے رُواة اتنے ہو گئے جن کا کذب پر اتفاق ناممکن ہو اور جو اس کو نقل کرنے والے ہیں یعنی تابعین۔ اور تبع تابعین وہ ایسے ائمہ ثقافت میں تقابیر کذب و افتراء کے ساتھ متہم نہیں ہے تو ان کی شہادت و تصدیق کی وجہ سے یہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے -

بلکہ شیخ ابو جبر جصاصؒ نے اس کو متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم قرار دیا ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا کہ یہ خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے بڑھ کر ہے جس سے علم یقینی تو حاصل نہیں ہوگا البتہ علم طمانیت حاصل ہوگا اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی اور اس کے منکر کی تفصیل کی جائے گی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور یہی ہمارے نزدیک مختار ہے جو عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے - کتاب اللہ پر زیادتی کی چنداں مثلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں -

۱۔ حدیث مشہور سے رحم کی زیادتی کہ قرآن میں صرف تسکو کوڑوں کا ذکر ہے مگر بحر العلومؒ نے فوائد الرحمت میں کہا ہے کہ اس تشیل میں منظر ہے کیونکہ رحم کا ثبوت تواتر معنوی سے کیا صرح بہ فی فتح القدیر -

۲۔ مسح علی الخفین کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف غسل رجليں کا ذکر ہے مگر انصاف سے مسح علی الخفین کا ثبوت بھی تواتر معنوی سے ہے نہ کہ مشہور سے -

۳۔ کفارہ یمن میں تین روزہ کو لگاتار رکھنے کی زیادتی جبکہ قرآن صرف مطلق روزوں کا ذکر ہے کیوں کہ



ابن مسعود کی قرأت میں فصیماً ثلثہ ایام و متتابعات ہے اور انکی قرأت مشہور ہے نہ کہ متواتر تو اس مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہوئے متابعات کی قید بڑھادی گئی ہے۔

سوال ۱۔ جب خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے جیسے متواتر سے تو اس سے متواتر کے مثل علم یقین کیوں حاصل نہیں ہوتا؟

جواب ۱۔ کیونکہ یہ قرن صحابہ میں احادیث سے مٹتی جس کی وجہ سے اس کی قطعیت ختم ہو گئی اور اس شبہ کی وجہ سے یقین کے درجہ سے ساقط ہو گئی بخلاف متواتر سے اس کے بعد اس کی عبادت ملاحظہ ہو۔

والمشہور وهو ما كان من الأحاديث في الأصل بثراً انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهمون تواترهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم وأولئك قوم ثقافت أئمة لا يتهمون فصارت شهادتهم وتصديقهم بمنزلة التواتر حتى قال الجصاص إن أحد قسمني المتواتر وقال عيسى بن ابان يضل جاحداً ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخه عندنا وذلك مثل زيادة الرحمة والمسح على الخفين والتابع في صيام كفارة اليمين لكأنه لما كان من الأحاديث في الأصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين

ترجمہ

اور (دوسری قسم) مشہور ہے اور وہ وہ ہے جو انبصار (دو صحابہ) میں احاد سے ہو پھر پھیل گئی ہو پس وہ ایسی ہو گئی جس کو ایسی قوم نقل کرتی ہے جسکے جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہیں کیا جاتا اور وہ قوم قرن ثانی اور وہ ہیں جو ان کے بعد ہیں (تابعین اور تبع تابعین) اور یہ لوگ ثقہ ہیں جو ایسے ائمہ ہیں جو غیر متہم ہیں تو یہ حدیث ان کی شہادت اور تصدیق سے متواتر کے درجہ میں ہو گئی یہاں تک کہ جصاص نے کہا ہے کہ یہ متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور عیسیٰ بن ابان نے کہا ہے کہ مشہور کے منکر کی تفصیل ہوگی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور ہمارے نزدیک یہی صحیح۔ اسلئے کہ مشہور سلف کی شہادت سے حجت ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے متواتر کے درجہ میں تو اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور یہ (زیادتی) ہمارے نزدیک نسخ ہے اور یہ جیسے رحم کی زیادتی ہے اور مسح علی الخفین کی اور كفارة اليمين کے روزوں میں تتابع کی لیکن مشہور جبکہ انبصار میں احادیث سے ہے تو اس کی وجہ سے ایسا شبہ پیدا ہو گیا جسکی وجہ سے علم یقین ساقط ہو گیا۔ باقی تفصیلات گزر چکی ہیں۔

سبق نمبر ۴۴

مند کی تیسری قسم خبر واحد ہے بظاہر اس لفظ سے ذہن اس بات کی جانب سبقت کرتا ہے کہ جس کو ایک راوی روایت کرے وہ خبر واحد ہے مگر۔

مصنف نے اس کی تردید فرمائی اور یہ فرمایا کہ خبر واحد وہ ہے جو متواتر اور مشہور کے درجہ پر فائز نہ ہو۔



اور خبر واحد مفید ظن ہے نہ کہ یقین اور طہانیت کو۔

پھر خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے مگر اس میں آٹھ شرطیں ہیں چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق حدیث سے ہے اور چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق راوی سے ہے پہلی چار شرطیں یہ ہیں ۱۔ خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف نہ ہو جیسے من مٹا ذکرہ فلیتوضاً خبر واحد ہے اور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب خبر واحد ہے مگر اول فرمان باری فینبرجال یحبون ان یتطہروا کے خلاف ہے کمالا یغفی و فیہ ما فیہ ۔

اور دوسری حدیث فاقرا وما تیسرے من القرآن کے خلاف ہے ۲۔ حدیث مشہور کے خلاف نہ ہو جیسے مشہور حدیث ہے البینة علی المدعی والیمین علی من انکر مگر اس کے خلاف ایک خبر واحد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد اور یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا تو چونکہ یہ خبر واحد حدیث مشہور کے خلاف ہے اس لئے لائق عمل نہ ہوگی ۔ ۳۔ خبر واحد ایسے واقعہ اور حادثہ میں وارد نہ ہوئی ہو جس میں عموم بلوئی ہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہ ہوگی جیسے بسم اللہ خبر واحد سے ثابت ہے حالانکہ یہ ایسی چیز ہے یعنی نماز جس میں تمام صحابہ کا اشتغال تھا تو اگر ایسی ہی بات ثابت ہوتی تو یہ کم از کم شہرت کے درجہ کو پہنچی ہوتی چاہئے تھی ۔ ۴۔ صحابہؓ کسی حادثہ میں اختلاف ظاہر نہ ہوا اور اس حدیث سے استدلال کا ترک ظاہر نہ ہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہ ہوگی جیسے ایک حدیث میں ہے الطلاق بالرجال مگر اس میں صحابہؓ نے اختلاف کیا اور ایک جماعت نے یہی کیا جو اس حدیث میں ہے کہ جیسا مرد ہوگا اتنی طلاق کا مالک ہوگا لہذا آزاد تین کا اور غلام دو کا مالک ہوگا مگر حنفیہ کے مسلک کے مطابق صحابہؓ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جیسی عورت ہوگی اتنی ۔ طلاق اس کو دیکھائے گی یعنی حرہ کو تین اور باندی کو دو تو اگر یہ حدیث ان کے نزدیک ثابت ہوتی تو اس حدیث کو پیش کر کے فریق اول فریق ثانی پر حجت قائم کرنا مگر ایسی بات نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث لائق عمل نہیں ہے ۔

دوسری وہ چار شرطیں جو راوی میں ملحوظ ہیں وہ یہ ہیں ۱۔ اسلام ۲۔ عدالت ۳۔ جس کی تعریف واضح ہے ۴۔ عقل کامل ۵۔ جو بلوغ کے بعد حاصل ہوتی ہے ۶۔ ضبط ۔ یعنی کما حقہ کلام کو سنا پھر اس کے معنی کو سمجھنا پھر اس کو یاد رکھنا لہذا کافر کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا شرط اول (اسلام) کے فوت ہونے کی وجہ سے اور فاسق کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا شرط ثانی (عدالت) کے فقدان کی وجہ سے ۔

بچہ اور مجنون کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا ۔ شرط ثالث (کمال عقل) کے نہ ہونے کی وجہ سے جس شخص میں پیدائش غفلت ہو یعنی سہو و لسیان کا غلبہ ہو یا سہو اور غلطار سے لاپرواہی ہو یا بغیر تحقیق کے انداز سے اور اسکل سے خبر دیدینے کا عادی ہوان کی عقل کو واجب نہیں کرے گی شرط رابع (ضبط) کے فقدان کی وجہ سے جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اسکی عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

و خبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وحكمه اذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة في حادثة لا تعو بها النبوى



ولم یظہر من الصحابة رضی اللہ عنہما لا اختلاف فیہا وترجّح الحاجة بہ انہ یوجب العمل بشروط تراعی فی الخبر وھی اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط فلا یجب العمل بخبر الکافر والفاسق والصبی والمعتوه والذی اشتدت غفلتہ خلقة او مسامحة او مجازفة ۔

ترجمہ

اور خبر و اصد اور وہ وہ ہے جس کو ایک یا دو یا اس سے زیادہ روایت کریں بعد اس کے کہ وہ مشہور اور متواتر سے نیچے ہو اور اس کا حکم جبکہ وہ وارد ہو درائحا لیکہ کتاب کے مخالف نہواور سندت مشہورہ کے خلاف نہوا ایسے حادثہ میں جس میں بلوی عام نہوا اور اس حادثہ میں صحابہ کا اختلاف ظاہر نہوا اور اس حدیث سے احتجاج کا ترک ظاہر نہوا ہو (حکم اس کا) یہ ہے کہ عمل کو واجب کرتی ہے ان شرطوں کے ساتھ جو خبر میں ملحوظ ہیں اور وہ چار ہیں اسلام اور عدالت اور عقل کامل اور ضبط تو عمل واجب نہوا کا فرد اور فاسق اور محنون کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جس کی غفلت سخت ہو پیدا نشی طور پر یا لاپرواہی کی وجہ سے یا اشکل سے بولنے کی وجہ سے ۔
جو شخص مستور الحال ہے وہ باب حدیث میں فاسق کے مثل ہے یعنی اس کی حدیث حجت نہوگی البتہ خیر القرون میں یہ بات تھی کہ مستور الحال کی خبر قبول کی جائے کیونکہ وہاں خیر کا غلبہ تھا اسی کو مصنف فرماتے ہیں

والستور کا الفاسق لا یكون خبره حجة فی باب الحدیث ما لم یظہر عدالتہ الا فی الصدر الاول علی ما نبین

ترجمہ

اور مستور الحال فاسق کے مثل ہے اس کی خبر حجت نہوگی حدیث کے باب میں جب تک کہ اس کی عدالت ظاہر نہو جائے مگر صدر اول میں اس تفصیل کے مطابق کہ ہم بیان کریں گے ۔ اسکی تشریح واضح ہے ۔
امام ابو حنیفہ کے ایک شاگرد حسن بن زیاد نے امام صاحبؒ سے روایت کی ہے کہ مستور الحال پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں عادل کے مثل ہے ۔ اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وروی الحسن عن ابی حنیفۃ انہ مثل العدل فیما یخبر عن نجاسة الماء ۔

ترجمہ

اور حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ مستور عادل کے مثل ہے اس سلسلہ میں جو وہ خبر دے رہا ہے پانی کی نجاست کے بارے میں ۔
مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور الحال فاسق کے مثل ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ صدق کے رجحان کے لئے عدالت ضروری ہے ۔
اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔



وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الضحيج

ترجمہ

اور مسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مسطور فاسق کے مثل ہے پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں (اور یہی صحیح ہے)۔

تشریح

امام محمد نے اس فاسق کے بارے میں فرمایا جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے تو اگر سامع کے دل میں یہ بات آئے کہ یہ سچا ہے تو پانی گرائے بغیر تیمم کر سکتا ہے اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ احوط ہے، اسی کو مصنف نے فرمایا۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْفَاسِقِ يَخْبُرُ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ أَنَّهُ يُحْكَمُ السَّامِعُ رَأْيَهُ فَإِنْ وَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّهُ صَادِقٌ يُتِمُّ مِنْ غَيْرِ أَرَاقَةِ الْمَاءِ فَإِنْ أَرَاقَ وَتَيَمَّمُ فَهُوَ أَحْوَجُ لِلتَّيَمُّمِ

ترجمہ

اور محمد نے فرمایا فاسق کے بارے میں جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ وہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ وہ فاسق سچا ہے تو تیمم کرے گا بغیر پانی کو گرائے ہوئے پس اگر اس نے پانی گرا دیا اور تیمم کیا تو یہ تیمم کے لئے احوط ہے۔ باقی بات واضح ہے۔

تشریح

اور اگر کافر یا بچہ یا مجنون پانی کی نجاست کی خبر دے اور سامع کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ سچے ہیں تب بھی انکی بات کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا اور سامع وضو کرے گا اور تیمم نہیں کرے گا اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ سب سے افضل ہے، اسی کو مصنف نے فرمایا۔

وَفِي خَبَرٍ لِّلْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمُتَوَّهِ إِذَا وَقَعَ فِي قَلْبِهِ السَّامِعُ صَدَقَ قَوْلُهُمْ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ يَتَوَضَّأُ وَلَا يَتِمُّ فَإِنْ أَرَاقَ الْمَاءَ تَمَّ تَيَمُّمُهُ فَهُوَ أَفْضَلُ

ترجمہ

اور کافر اور بچہ اور مجنون کی خبر میں جبکہ سامع کے دل میں ان کا سچا ہونا واقع ہو پانی کی نجاست کے سلسلہ میں تو سامع وضو کرے اور تیمم نہ کرے پس اگر وہ پانی گرا دے پھر تیمم کرے تو یہ افضل ہے باقی تفصیلات واضح ہیں۔

تشریح

کچھ معاملات تو ایسے ہیں جن میں فقط الزام ہونا ہے جیسے اکثر حقوق العباد میں تو اس میں پورے دو گواہ مع عدالت چاہئیں، اور اگر من وجہ الزام ہو اور من وجہ نہ ہو تو اس میں لڑا بہ شہادت یا عدالت میں سے ایک درکار ہے۔ اور اگر اس میں الزام بالکل نہ ہو جیسے وکالت میں اور اذن فی الشہادت میں، تو یہاں ہر مخبر کی خبر قابل قبول ہوگی کیونکہ یہاں ضرورت ہے کہ تمام شرائط کو ساقط و کٹم کیا جائے۔

کیونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ ایسا جامع الاوصاف اور شرائط کا جامع مل جائے جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام پاس بھیجے اور سامع کے پاس علاوہ اس خبر کے کوئی دلیل نہیں جس پر وہ عمل کر سکے، اور شرائط مذکورہ اس لئے ہوتی ہیں تاکہ خبر میں صدق کا پہلو غالب ہو کر وہ ملزم بن سکے اور جہاں لزوم ہی نہیں ہے وہاں یہ شرطیں بھی ملحوظ نہیں ہیں۔ لہذا ہم نے ان شرائط کو امور دین میں شرط قرار دیا اور جن معاملات میں لزوم نہیں ہے ان میں شرط قرار نہیں دیا ہے اسی کو مصنف فرماتے ہیں۔

وفي المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة
يعتبر خبر كل مُمَيِّزٍ لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلما
يجد المستجيب لتلك الشرط يبعث الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل به
سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشرائط ليتزوج جهة الصدق في الخبر فيصالحه ان
يكون ملزماً وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطناها في امور الدين دون ما لا يتعلق به
اللزوم من المعاملات

ترجمہ

اور ان معاملات میں جو الزام کے معنی سے منفک ہیں جیسے وکالات اور مضاربات اور اذن فی التجارت (ان سب میں) ہر میز کی خبر معتبر ہوگی اس ضرورت کے عام ہونے کی وجہ سے جو ان تمام شرائط کے سقوط کی جانب داعی ہیں اس لئے کہ انسان بہت کم پاتا ہے ایسا شخص جو ان تمام شرائط کو جامع ہو جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام کی جانب بھیجے اور سامع کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر وہ عمل کر سکے علاوہ اس خبر کے اور اس لئے کہ ان شرائط کا اعتبار اس لئے ہے تاکہ خبر میں صدق کی جہت راجح ہو جائے پس وہ صلاحیت رکھے ملزم بننے کی اور یہ (اعتبار شرائط مذکورہ) ان چیزوں میں ہوگا جن میں لزوم متعلق ہو تو ہم نے ان کی شرط لگادی امور دین میں نہ کہ ان معاملات میں جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوگا۔ باقی بات واضح ہے

سبق نمبر ۴

حضور والا، آپ نے فرمایا تھا کہ امور دین میں شرائط مذکورہ درکار ہیں چونکہ ان میں لزوم ہے اور کھانے کی حلت و حرمت اور پانی کی طہارت و نجاست یہ سب امور دین میں تو ان میں فاسق کا قول معتبر ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ قول فاسق معتبر مانتے ہیں؟ جواب:۔ فاسق کی خبر ان امور میں قبول کی جاتی ہے مگر براہ راست نہیں بلکہ بعد تحری ظن غالب حاصل ہونے کے بعد۔

اس لئے کہ ان امور پر واقفیت کوئی عام چیز نہیں جس پر عام لوگ مطلع ہو سکیں بلکہ یہ تو ایک مخصوص چیز ہے خلاصہ کلام ان کا قول برہنہ مجبوری قبول کیا گیا ہے۔ کیونکہ ان کو ثقات اور عادل حضرات سے



حاصل کرنا دشوار ہے، نیز فاسق فی الجملہ شہادت کا اہل ہے اسی وجہ سے اگر قاضی شخص کی شہادت پر فیصلہ کر دیا تو فیصلہ صحیح اور نافذ ہے۔

نیز فاسق کے اوپر سے تہمت بھی منتفی ہے کیونکہ اسکی خبر سے جو اور پر لازم ہوگا وہ فاسق کے اوپر بھی لازم ہوگا بخلاف کافر اور بکچہ کے کیونکہ اولاً تو وہ شہادت کے اہل نہیں اور دوسری بات یہ کہ کافر جزئیات شرعیہ کا مخاطب نہیں اور بکچہ غیر مکلف ہے۔

سوال :- جب ضرورت ہے کہ فاسق کا قول قبول کیا جائے تو پھر تحرری کی کیا ضرورت ہے بغیر تحرری کے فاسق کا قول قبول کرنا چاہئے ؟

جواب :- یہاں چونکہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور اصل یہ ہے کہ پانی اپنی اصل سے اور طعام اپنی اصل سے پاک ہے اور نجاست ان کو کسی سبب عارض کیوجہ سے عارض ہوتی ہے تو جب بات یوں ہے تو فسق کو بالکلید ہر بھی قرار نہیں دیا گیا کہ اس کی وجہ سے آدمی کا کچھ وقار مجروح نہو اور من جمیع الوجوہ اس کو معتبر مانا گیا ہے بلکہ من و معتبر ہوا یعنی فاسق کی خبر کو معتبر مانا گیا ہے مگر اس میں تحرری کرنے کے بعد۔

سوال :- جب اپنے تحرری کے بعد فاسق کی خبر کا حلت طعام اور حرمت طعام میں اعتبار کر لیا تو ایسے ہی باب حدیث میں تحرری کے بعد اس کی خبر قبول کرنی چاہئے بھی حالانکہ آپ نے حدیث کے باب میں اس کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے ؟

جواب :- باب حدیث میں فاسق کی خبر قبول کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی کیونکہ حدیث کو روایت کرنے والے بکثرت ثقات موجود ہیں جس کی وجہ سے غیر ثقات سے بے نیازی ہے۔ اسکی عبارت ملاحظہ ہو۔

وَأَمَّا اعْتِبَارُ خَبَرِ الْفَاسِقِ فِي حُلِّ الطَّعَامِ وَحَرْمَتِهِ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهِ إِذَا تَأَيَّدَ بِأَكْبَرِ الرَّأْيِ لَا نَظَرَ فِي ذَلِكَ أَمْرٌ خَاصٌّ لَا يَسْتَقِيمُ تَلْقِيَهُ مِنْ جِهَةِ الْعَدُولِ فَوْجِبَ التَّحَرُّي فِي خَبَرِهِ لِلضَّرُورَةِ وَكَوْنِهِ مَعَ الْفُسْقِ أَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَاتِّقَاءِ التَّهْمَةِ حَيْثُ يَلْزِمُهُ نَجْبَةٌ مَا يَلْزِمُ غَيْرَهُ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الضَّرُورَةُ غَيْرُ لَازِمَةٍ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِالْأَصْلِ مُمْكِنٌ وَهُوَ أَنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِي الْأَصْلِ فَلَمْ يَجْعَلِ الْفُسْقُ هَذَارًا وَلا ضَرُورَةَ فِي الْمَصِيرِ إِلَى رَوَايَتِهِ فِي أُمُورِ الدِّينِ أَصْلًا لَا نَظَرَ فِي الْعَدُولِ مِنَ الرِّوَايَةِ كَثْرَةً وَبِهِمْ غَنِيَّةٌ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ بِالتَّحَرُّي -

ترجمہ

اور اعتبار کیا جاتا ہے فاسق کی خبر کا کھانے کی حلت اور اس کی حرمت کے سلسلہ میں اور یا نی کی طہارت اور اس کی نجاست کے سلسلہ میں جب کہ وہ مؤید ہو ظن غالب سے اس لئے کہ ایک خاص چیز ہے جس کا حصول عادتوں کی جانب سے درست نہو سکے گا (ممکن نہوگا) تو اس کی خبر میں تحرری واجب

ہوگی ضرورت کیوجہ سے اور فاسق کے بھوکے دجہ سے فسق کے باوجود شہادت کا اہل اور تہمت کے منتفی ہونے کیوجہ سے اس حیثیت سے کہ لازم ہے فاسق کو اپنی خبر سے وہی لازم ہے اس کے غیر کو مگر تحقیق کہ یہ ضرورت غیر لازم ہے اس لئے کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ (اصل) یہ ہے کہ پانی پاک ہے اصل خلقت کے اعتبار سے تو فسق ہر قرار نہیں دیا گیا اور کوئی ضرورت نہیں ہے رجوع کرنے کی فاسق کی روایت کی جانب امور دین میں بالکل اس لئے کہ روادے میں عادلوں کی کثرت ہے اور انکی دجہ سے ان کے غیر سے بے نیازی ہے تو تخری کے ذریعہ فاسق کی خبر کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح انما اعتبار سے مایزم غیرہ، تک سوال اول کا جواب ہے اور الا ان ہذہ الخ سے تیسرے سوال کا جواب ہے۔

جو شخص عقائد اہل حق سے ہٹ کر اپنی خواہشات نفسانی کو اپنا مذہب اور دین بنائے ہوئے ہے اور لوگوں کو اس مذہب کی دعوت و ترغیب دیتا ہے اور اس کی حقانیت پر دلیل اور حجت پیش کرتا ہے تو مذہب مختار کے مطابق اس کی روایت قابل قبول نہوگی جیسے غلات ردافض اور جو بھی ضروریات دین کے منکر ہیں اور جیسے قادیانی وغیرہ کیونکہ ان کے احوال سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ افتراء اور جھوٹ کے عادی ہیں تو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہی ان پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَأَمَّا صَاحِبُ لَهْوِي فَاَلْمَذْهَبُ الْمُخْتَلِطُ لَا تَقْبَلُ رَوَايَةُ مَنْ اَتَّخَلَ الْهَوَىٰ وَدَعَا النَّاسَ اِلَيْهِ لَآنَ الْحَاجَّةِ وَالِدَعْوَةِ اِلَى الْهَوَى سَبَبٌ دَاعٍ اِلَى الْقَوْلِ فَلَا يُؤْتَمَّنُ عَلٰى حَدِيثِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم

ترجمہ اور بہر حال خواہشات نفسانی والا تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہشات نفسانی کو ملت بنالیا اور لوگوں کو اس کی جانب دعوت دی اس لئے کہ اس کا حجت پکڑنا اور مہوئی کی جانب دعوت دینا گھڑنے کی جانب دعوت دینے والا سبب ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے بارے میں اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

تشریح خوارج و معتزلہ جن کے یہاں کذب کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہو جائے گا تو ان کے بارے میں یہ بات ظاہر ہے کہ وہ باب حدیث میں کذب و افتراء سے کام نہیں لیں گے تو ان کی روایت قبول کرنی جائے گی۔ بہر حال اب تک کی تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ خبر و احرجت ہے تو پھر اس کی کچھ تفصیل سماعت فرمائیں۔

اگر خبر واحد کا رادی ایسا ہو کہ جو اوصاف مذکورہ فیما سبق کے ساتھ ساتھ تفقہ اور اجتہاد میں زبردست

ملکہ رکھتا ہے تو اس کی خیر اقیاس کے مخالف ہو تو قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور حدیث پر عمل ہوگا جیسے خلفاء راشدینؓ اور عبادِ ثلاثہ اور یہ سارے حضرات جو یہاں مذکور ہیں۔

اور اگر راوی میں حفظ و عدالت وغیرہ تو ہیں مگر فقہ نہیں ہے تو ان کی روایت اگر قیاس کے خلاف نہ ہو تو قابل قبول ہے اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو بر بنار ضرورت کہ قیاس کا دواڑہ بند نہ ہو جائے حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا جیسے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مصراۃ میں ایسا ہی ہوا ہے اس کی عبارت ملاحظہ ہو۔

واذا ثبت أنَّ خبر الواحد حجة قلنا إن كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة رضوان الله عليهم أجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثهم حجة يُتْرَكُ به القياس وإن كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل أبي هريرة والنسب بن مالك فإنه وافق حديثه القياس عمل به وإن خالف لم يُتْرَكْ إلا للضرورة والسداد باب إلى

ترجمہ اور جبکہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر راوی معروف ہو فقہ اور اجتہاد میں تقدم کے ساتھ جیسے خلفاء راشدین اور تینوں عبداللہ اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل ابو موسیٰ اشعری اور عائشہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے علاوہ ان لوگوں میں سے جو فقہ و نظر کے ساتھ مشہور ہیں تو ان کی حدیث حجت ہوگی جس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو نہ کہ فقہ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور انس ابن مالک پس اگر ان کی حد قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو چھوڑا جائے گا مگر ضرورت کی وجہ سے اور وہ ضرورت اجتہاد کے دروازہ کا بند ہونا ہے ۔

عبد اللہ ابن زبیر ہیں ابن مسعود کی جگہ اور باقی بدستور ہیں۔

میں اشتهر بالفقه والنظر الخ جیسے حضرت ابی ابن کعبؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ اور ابوہریرہؓ اور انس ابن مالکؓ کا یہ ذکر ان کی تنقیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اس مقام پر ترک حدیث کا نکتہ بیان کرنا ہے ،

حدیث مصراۃ یہ ہے لاتنصروا الابد والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضیها امسکها وان سخطها ردھا وصاعاً من تمیر۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی خریدار دھوکہ میں پھنس گیا تو اس کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو اسی قیمت پر جانور کو رکھ لے اور اگر نالیند ہو تو اسے



بائع کے پاس واپس کر دے اور اس کے ہمراہ ایک صاع کھجور بھی دیدے ۔
تو یہاں ایک صاع کھجور کا کوئی تک نہیں بلکہ دودھ کا مثل یا اس کی قیمت ہونی چاہئے تھی ، ہر حال قیمت بھی ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے ورنہ امام صاحبؒ کے نزدیک مشتری کے لئے جائز نہیں کہ اس جانور کو واپس کرے بلکہ وہ بائع سے اس کا تاوان لے لے اور جانور کو اپنے پاس رکھ لے ۔ اس مقام پر مزید تفصیلات ہیں جن کے بیان کا یہ محل نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۶۶ اور اگر راوی مجہول ہو مجہول النسب نہیں بلکہ باب روایت میں مجہول ہے یعنی ایک دو حدیث کے علاوہ اس کی حدیث نہیں ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں
۱۔ سلف نے ان سے روایت لی ہو اور اس کی شہادت دی ہو ۲۔ اس حدیث میں طعن کرنے سے سلف نے سکوت کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں انکی حدیث راوی معروف کے مثل قبول ہوگی ۳۔ کسی نے اس کو قبول کیا ہے اور کسی نے نہیں کیا اس کے باوجود ائمہ ثقافت نے انکی حدیث کو نقل کیا ہے تو بھی ہمارے نزدیک یہ روایت راوی معروف کی روایت کے مثل قابل قبول ہے ۴۔ سلف نے اس کو بالکل رد کر دیا ہو جیسے فاطمہ بنت قیس کی حدیث مطلقہ کے نفقہ اور سکنی کے بارے میں تو وہ حدیث مستنکر ہوگی اور اس پر عمل جائز نہ ہوگا ۵۔ سلف کے زمانے میں اس حدیث کا ظہور نہیں ہوا اس وجہ سے وہ قبول و رد سے بھی دوچار نہ ہو سکی تو اس پر عمل واجب نہ ہوگا البتہ چونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے اس وجہ سے وہ جائز العمل ہوگی اور اسی جیسا مجہول راوی بعد میں ہو تو وہ حدیث لائق عمل بھی نہ ہوگی کیونکہ بعد کے دور میں فسق و فجور پھیل گیا ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وإن كان الراوي مجهولاً لا يعرف إلا بحدیث رواه أو بحدیثین مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحقق فان روى عنه السلف وشهدوا بالصحة أو سكتوا عن الطعن صار حدیثه مثل حدیث المعروف وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكل ذلك عندنا وإن لم يظلم من السلف إلا الرد لوقبل حدیثه وصار مستنكراً وإن كان لم يظلم حدیثه في السلف ولم يقابل بحد ولا قبول لم يجب العمل به لصحة العمل به جائز لأن العدالة أصل في ذلك الزمان حتى أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق

ترجمہ اور اگر راوی مجہول ہو ، نہیں پہچانا جاتا ہو مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے وابصہ بن معبد اور سلمہ بن محقق پس اگر اس سے سلف نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی شہادت دی ہو اور طعن سے سکوت کیا ہو اس کی حدیث معروف کی



حدیث کے مثل ہوگی اور اگر اس میں اختلاف کیا گیا ہو اس سے ۔ ۔ ۔ ۔ ثقات کے نقل کے ساتھ ساتھ تو ایسے ہی ہے ہمارے نزدیک اور اگر ظاہر نہیں ہو اسلف سے مگر رد تو اس کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی اور وہ مستنکر ہوگی اور اگر سلف میں اس کی حدیث ظاہر نہ ہوئی ہو اور رد اور قبول سے دو چار نہ ہوئی ہو تو اس پر عمل واجب نہیں لیکن اس پر عمل جائز ہے اس لئے کہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے یہاں تک کہ اس مجہول کے مثل کی رد ہمارے زمانہ میں اس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے فسق کے ظہور کی وجہ سے ۔

تشریح

۳۲ کی مثال ابن مسعودؓ سے سوال کیا گیا تھا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا اور نہ اس سے دخول کیا کہ اس سے پہلے ہی مر گیا تو کیا حکم ہے ۔ تو ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ اس کو مہر مثل ملے گا اور اس پر عدت واجب ہوگی اور اس کیلئے میراث ہوگی تو یہ جواب سنکر معتزل بن سنانؓ کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہمارے اندر ایک عورت ہے روع بنت داسق اس کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فیصلہ فرمایا تھا لیکن اس حدیث پر عملی رد نے عمل نہیں کیا اور فرمایا کہ اس کو مہر نہیں ملے گا البتہ میراث ہے اور عدت ہے یہ بات انہوں نے اپنے قیاس سے فرمائی کیونکہ معقود علیہ اس کے پاس صحیح سالم موجود ہے تو وہ مہر کی مستحق نہ ہوگی جیسے اسی صورت میں طلاق قبل الدخول کی صورت میں مہر نہیں ملتا امام شافعیؒ نے حضرت علیؓ کے قیاس پر عمل کیا اور ہم نے اس حدیث پر عمل کیا ہے ۔ فاطمہ بنت قیس کی حدیث یہ ہے طلقتی زوجی ثلاثا علی عبد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاسکنی لک ولا لفقہ، مگر صحابہ کی ایک جماعت نے اس کو رد کر دیا ہے جن میں حضرت عمرؓ بھی ہیں ۔

۳۳ میں جو فرمایا ہے کہ اس پر عمل جائز ہے اس کی شرط یہ ہے کہ قیاس کے مخالف نہ ہو نیز اس پر عمل جائز ہے قرن ثالث تک اور اگر اس کے بعد ظاہر ہو تو اس پر عمل جائز نہیں ہے ۔ والبدہ بن مہدی کی حدیث یہ ہے کہ انہوں نے ننہا صفوف کے پیچھے نماز پڑھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا ۔ اور سلمہ بن محبت کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کی باندی سے وطی کی تو اگر اسی نے اس کی مطاوعت کر لی تو وہ باندی اسی کی ہے اور اس پر اس کے مثل ہے اور اگر اس نے اس پر جبر کیا تو وہ حرہ ہے اور اس پر اس کے مثل ہے ۔ بہر حال قیاس صحیح ان دونوں کی تردید کرتا ہے ۔

اب تک کی گفتگو کا خلاصہ یہ نکلا کہ متواتر سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس کا مقابل موضوع ہے اور مشہور سے طمانیت کا جس میں جانب مخالف کا بہت ضعیف سا احتمال ہوتا ہے اور یقین میں جانب مخالف کا احتمال بالکل نہیں ہوتا ۔ مشہور کا مقابل مستنکر ہے اور خبر واحد سے ظن غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے ۔ اول میں عدم کی جہت بہت مرجوح ہوتی ہے اور ظن میں بھی مرجوح ہوتی ہے لیکن اول کے مرتبہ میں کم ہوتی ہے تو اول ثانی سے اقویٰ ہے اور مستنکر وہم کا فائدہ دیتی ہے جس پر عمل جائز نہیں ۔ اور خبر واحد میں سے جو مستتر ہے یعنی قسم خامس اس پر عمل جائز ہے نہ کہ واجب اب اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔



فصلاً المتواتر يُوجبُ علماً اليقين والمشهورُ علماً لطمانينته وخبر الواحد غالب الراي والمستكر منه يُفيد الظن وإن الظن لا يثبت من الحق شيئاً والمستتر منه في حيز الجوانب للعمل به دون الوجوب

ترجمہ

تو ہے متواتر واجب کرتی ہے علم یقینی کو اور مشہور علم طمانیت کو اور خبر واحد غالب رائے کو اور خبر واحد میں سے مستنکر ظن (دہم) کو اور ظن حق میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا اور اس میں سے مستتر چیز جواز میں ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے نہ کہ وجوب کے۔ باقی بات گذر چکی ہے۔ اگر حدیث ایسی ہو کہ اس کا راوی اس کی مخالفت کرے یعنی اس کا قول و عمل یا اس کا فتویٰ اس روایت کے خلاف ہو اور یہ مخالفت روایت کرنے کے بعد ہو تو اب یہ حدیث قابل عمل نہیں رہے گی اسی طرح اگر ائمہ صحابہؓ میں سے جو غیر راوی ہیں اس حدیث کے مخالفت ہو اور ان کا فتویٰ یا عمل اس کے خلاف ہو اور حدیث ایسی ہو جو ان پر مخفی ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اس کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا جیسے البکر بالبکر جلد ماتہ و تخریب عام، یہ ائمہ صحابہؓ پر خفاء کا احتمال نہیں رکھتی اور عمر بن فاروق کا عمل اس کے خلاف ہے تو پھر یہ حدیث قابل عمل نہ ہوگی۔

اور جن صحابہؓ نے قبضے سے وضو ٹوٹنے کی مخالفت کی ہے تو وہ حدیث میں نقص کا باعث نہیں کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جس میں احتمال خفاء ہے کیونکہ وہ نادر ہے۔ اور اگر مروی عنہ روایت کا انکار کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں شدت و سختی سے منع کرے کہ میں نے یہ روایت نہیں کی یا تو نے میرے اوپر جھوٹ بولا ہے تو یہ روایت قابل قبول نہ ہوگی اور اگر ہلکے الفاظ سے انکار کرے کہ مجھے تو یاد نہیں آتا کہ میں نے یہ روایت بیان کی ہے تو اس میں اختلاف ہے ابو الحسنؒ کرخی اور حنفیہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اس پر عمل کرنا ساقط ہوگا اور امام شافعیؒ اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ عمل کرنا ساقط نہ ہوگا مصنف نے اول کو شبہ بالحق قرار دیا ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اول امام ابو یوسفؒ کا اور ثانی امام محمدؒ کا قول ہے اور یہ ان کے دو اختلاف کی فرع ہے جو شاہدین کے بارے میں ہے، جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کہ آپ نے یہ فیصلہ کیا تھا اور قاضی کو وہ فیصلہ یاد نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ اس شہادت کو قبول نہیں کرتے اور امام محمدؒ کرتے ہیں اگر ائمہ حدیث میں سے کوئی حدیث پر جرح کرتا ہے مگر مبہم الفاظ میں کہ یہ حدیث غیر ثابت یا مجروح ہے یا منکر ہے تو یہ طعن مبہم راوی میں جرح کا باعث نہیں ہے اور نہ ایسی جرح اس حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہے جیسا کہ ایسی جرح شاہد کے اندر بھی جرح کا باعث نہیں ہے۔

ہاں اگر طعن مفسر ہو کہ راوی عادل نہیں یا کاذب ہے وغیرہ وغیرہ ایسے الفاظ کے ساتھ جو بالاتفاق جرح کے الفاظ ہیں۔



اور جرح کرنے والے حدیث کے وہ ائمہ ہیں جو تعصب و عداوت سے دور ہیں اور کھچنگی اور اتقان میں اور مسلمانوں کی خیر خواہی میں مشہور ہیں تو ان کا طعن راوی میں جرح کا باعث ہوگا۔ لہذا جو حضرات تشدد بیجا اور تعصب بیجا یا عداوت میں مشہور ہیں ان کی جرح اور ان کا طعن موجب نقصان نہ ہوگا جیسے ابن الجوزی، مجد الدین فیروز آبادی اور خطیب بغدادی اور محدث دارقطنی وغیرہ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيثِ إِذَا ظَهَرَ مَخَالَفَتُهُ قَوْلًا أَوْ عَمَلًا مِنَ الرَّاوِي بَعْدَ الرِّوَايَةِ
أَوْ مِنْ غَيْرِهِ مِنْ أَلَمَةِ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيثِ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَيْهِمْ وَيَحْتَمِلُ
عَلَى الْأَنْتِسَاخِ وَاخْتَلَفَ فِيهَا إِذَا أَنْكَرَ الرَّوِيُّ عَنْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهِ وَهُوَ
الْأَشْكَبُ قِيلَ إِنَّ هَذَا قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ وَهُوَ فَرَعَ اخْتِلَافُهَا فِي شَاهِدِينَ
شَهِدَا عَلَى الْقَاضِي بَقَضِيَّةٍ وَهُوَ لَا يَذْكُرُهَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ لَا تَقْبَلُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ تَقْبَلُ
وَالطَّعْنُ الْمُبْهَمُ لَا يُوجِبُ جَرَحًا فِي الرَّاوِي كَمَا لَا يُوجِبُ فِي شَاهِدٍ وَلَا يَنْبَغُ الْعَمَلُ بِهِ
إِلَّا إِذَا وَقَعَ مَفْسَرًا بِمَا هُوَ جَرَحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِنْ اشتهر بالنصيحة والأتقان دون
التعصب والعداوة من أَلَمَةِ الْحَدِيثِ

ترجمہ

اور حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جائیگا جبکہ حدیث کی مخالفت ظاہر ہو راوی سے روایت کے بعد قولاً یا عملاً یا راوی کے غیر کی جانب سے ائمہ صحابہ میں سے حالانکہ حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر خفا کا احتمال نہ رکھے اور حدیث کو انتساخ پر محمول کیا جائے گا اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں حکم راوی عنہ (استاذ) حدیث کا انکار کرے تو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہو جائیگا اور یہی اشتباہ بالحق ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ابو یوسف کا قول ہے بخلاف محمد کے اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں کے اختلاف کی ان دو گواہوں کے بارے میں جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کسی فیصلہ میں حالانکہ قاضی اس فیصلہ کو یاد نہیں رکھتا تو اب ابو یوسف نے فرمایا کہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی (یعنی قاضی گواہوں کا قول قبول نہیں کرے گا اور محمد نے فرمایا کہ قبول کی جائے گی (یعنی خاص گواہوں کا قول قبول کرے گا) اور طعن مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا جیسا کہ طعن مبہم شاید میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا اور طعن مبہم حدیث پر عمل کرنے سے نہیں روکے گا مگر جبکہ طعن واقع ہو اس حال میں کہ وہ مفسر ہو ایسے الفاظ کے ساتھ کہ وہ متفق علیہ جرح ہوں ان حضرات کی جانب سے جو مشہور ہیں خیر خواہی اور کھچنگی میں نہ کہ تعصب اور عداوت میں ائمہ حدیث میں سے۔

کشمیریہ :- اس کی تفصیل یہ ہے کہ طعن راوی کی طرف سے ہے یا غیر صحابی ہے یا ائمہ حدیث



میں سے ہے، صحابی ہونے کی صورت میں حفاہ کا احتمال ہے یا نہیں غیر صحابی ہونے کی صورت میں۔ اہل نصیحت و اتقان میں ہوگا یا اہل تعصب و عداوت میں۔ پھر طعن مجمل ہوگا، یا مفسر ہوگا۔

اول کی تفصیل یہ ہے کہ جب راوی تاویل روایت کے بعد اس کے خلاف عمل کرے تو یہ جرح شمار کی جائے گی اور اگر روایت سے پہلے عمل کرے یا تاریخ کا علم نہ ہو تو یہ جرح شمار نہوگی، اور اگر وہ اس کے خلاف تاویل کے ذریعہ عمل کرے تو چونکہ اسکی تاویل حجت نہوگی کیونکہ یہ حدیث کے بعض احتمالات پر عمل ہے تو یہ جرح نہوگی اور جب راوی انکار کرے تو انکار سخت ہے یا نہیں اول جرح ہے اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا اور دوسری صورت میں بعض کے نزدیک جرح ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہے دوسری قسم کی تفصیل مع رابع و خامس پانچویں صورت میں جرح ہے چہارم میں نہیں۔

تیسری قسم کی تفصیل مع سادس و سابع، سادس میں جرح ہے سابع میں نہیں ہے مگر جرح نہیں ہے مگر جرح ہے، باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔

سبق نمبر ۴۴ قرآن و حدیث میں حقیقت کبھی تعارض و تناقض نہیں ہوتا کیونکہ یہ خداوندندوس کے عجز کی علامت ہے بلکہ تعارض کیوجہ ہماری جہالت ہے کہ ہم کو تاریخ کا علم نہیں ہے کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے۔

بہر حال ہماری جہالت کی وجہ سے جب آیتوں میں تعارض معلوم ہو تو حدیث کی جانب رجوع کیا جائے گا جیسے فاقراؤ ما تیسر من القرآن اور و اذا قرأ القرآن فانتصوا میں بظاہر تعارض ہے تو حدیث کی جانب رجوع کیا جائے گا اور وہ یہ ہے و اذا قرأ فانتصوا (رواہ مسلم) اور من صلے خلف الامام فان قراءۃ الامام قراءۃ (رواہ محمد بن الموطا) اور اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو تو اقوال صحابہ یا قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ جیسے صلوة کسوف میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایات میں تعارض ہے تو قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا کہ تمام نمازوں کی ہر رکعت میں ایک رکوع ہے تو یہاں بھی ایک ہی رکوع ہوگا۔ خلاصہ کلام :- جب دو حجتوں میں تعارض ہو تو یہ دونوں تعارض کیوجہ سے ساقط ہوں گی اور جو حجت اس کے بعد والے مرتبہ پر فائز ہوگی اس کی جانب رجوع واجب ہوگا اگر رجوع ممکن ہو اور اگر رجوع متعذر ہو جائے تو پھر تقریر الاصول واجب ہے یعنی ہر چیز کو اس کی اصل پر رکھنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ سوڑ حمار میں روایات متعارض ہیں پھر قیاسات بھی متعارض ہیں تو اس میں تقریر الاصول واجب اور پانی اور محدث کو اپنی حالت پر قرار رکھنا ضروری ہے اسی وجہ سے اس کو مشکوک قرار دیا گیا ہے۔

پھر اگر دو قیاسوں میں تعارض ہو تو وہ تعارض کی وجہ سے ساقط نہوں گے ورنہ اس کے بعد انتصاب حال پر عمل کرنا ہوگا اور یہ کوئی دلیل نہیں ہے اور قیاس دلیل ہے تو مجتہد قیاس ہی پر عمل کرے گا مگر تخری



اور شہادت قلبی کیونکہ دلیل پر عمل خداوند نور فرست کی مدد سے غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ و افضل ہے۔
پھر جیسے کتب منطق میں تحقق تعارض کی شرطیں آپنے پڑھی ہیں وہ یہاں بھی ملحوظ ہونگی یعنی تحقق تعارض کے لئے دونوں کا قوت میں مساوی ہونا ضروری ہے ایک جس کو واجب کرے تو دوسری اس کو حرام قرار دے زمان واحد میں محل واحد میں۔

پھر ہمارے مشائخ میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ مثبت اور نافی میں تعارض ہوتا ہے یا نہیں اور مثبت سے مراد وہ ہے جو امر زائد کو ثابت کرے اور نافی سے مراد وہ ہے جو امر زائد کی نفی کرے اور حکم کو اصل پر باقی رکھنا ثابت کرے۔ لہذا ہمارے مشائخ نے بعض مقامات پر مثبت پر عمل کیا ہے اور بعض مقامات پر نافی کے اوپر۔ واقعہ بربرہ میں مثبت پر اور واقعہ نکاح میمونہ میں نافی پر عمل کیا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب بربرہ آزاد ہوئیں تو بعض روایات سے ثابت ہے کہ ان کے شوہر غلام تھے اس وقت غلام تھے اور بعض میں آیلے کہ آزاد تھے جبکہ اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ مغیث پہلے غلام تھے اور اختلاف حریت عارضہ میں ہے تو جن رواۃ نے یہ روایت کیا ہے کہ وہ غلام تھے تو یہ عارض کی نفی ہے اور شئی زائد کا انکار ہے اور جن رواۃ نے روایت کیا ہے کہ وہ آزاد تھے تو یہ شئی عارض کا اثبات ہے تو امام شافعیؒ نے نافی پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بوقت عتق باندی کو اسی وقت اختیار عتق ملے گا جبکہ اس کا شوہر غلام ہو اور اگر آزاد ہو پھر نہیں ملے گا۔ اور حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بہر صورت اختیار عتق ملے گا۔ بہر حال حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور واقعہ میمونہ میں نافی پر۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا تھا اور اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ قبل نکاح حضرت حالت احرام میں تھے بوقت نکاح احرام باقی تھا یا نہیں اس میں روایات متعارض ہیں۔ یزید ابن الاصمؒ کی روایت میں حلال ہونے کا اثبات ہے اور ابن عباسؓ کی روایت میں بقار احرام کا ذکر ہے۔

تو چونکہ پہلے سے احرام تھا جو اس کی بقار کی خبر دے گا تو امر عارض اور شئی زائد کی نفی کرنا ہے اور جو حلال ہونے کی خبر دے گا وہ مثبت ہے تو ابن عباسؓ نے نافی اور یزید بن اصمؒ نے مثبت ہیں یہاں ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالت احرام میں نکاح جائز ہے البتہ وطی جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے مثبت پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالت احرام میں نکاح جائز نہ ہوگا۔

اور اگر جرح و تعدیل میں تعارض ہو جائے تو چونکہ عدالت اصل ہے اور فسق و فجور امر عارض ہے تو جرح کی صورت میں اثبات ہے اور تعدیل میں نفی ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور جرح کو تعدیل پر مقدم رکھا ہے۔ تو یہاں ہمارے اصحاب کے عمل میں اختلاف ہے تو یہاں کسی قاعدہ کی ضرورت ہے جس سے یہ بات واضح ہو جائے کہ کس جگہ مثبت پر اور کس جگہ نافی پر عمل ہوگا تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا



کہ جب نفی ایسی ہو جس کو دلیل سے پہچانا جاسکتا ہے یا نفی ایسی ہو کہ اصل میں اس میں اشتباہ ہے لیکن دلیل خارجی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ راوی نے یہاں کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو اب نفی اثبات کے مثل ہوگی یعنی دونوں کے درمیان تعارض ہوگا اور دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دیجائے گی اور اگر نفی ایسی نہ ہو تو پھر تعارض ہی نہ ہوگا اور صرف مثبت پر عمل کیا جائے گا تو بریرہ کے واقعہ میں ان کے شوہر کا غلام یا آزاد ہونا دلیل سے نہیں جانا جاسکتا کیونکہ لباس و صورت سے غلام اور آزاد میں امتیاز نہیں ہو سکتا تو یہاں نفی یعنی ان کی غلامی کو ثابت کرنا بلا دلیل ہے تو یہاں نفی اثبات کے مقابل نہیں ہو سکتی کیونکہ اثبات ہمیشہ دلیل ہی سے ہوگا تو اس وجہ سے یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے۔

اور واقعہ میمونہ میں نفی کو دلیل سے جانا جاسکتا ہے اور وہ محرم کی بیعت حالت ہے تو یہاں نافی اور مثبت میں تعارض کا تحقق ہوگا تو اب دلیل سے ترجیح دیجائے گی تو ہم نے ابن عباسؓ کی حدیث کو ترجیح دی یزید بن اسلمؓ کی روایت پر کیونکہ ابن عباسؓ مضبوط و اتقان میں یزید بن اسلمؓ سے فائق ہیں بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت میں کہا ہے کہ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ ابن اسلمؓ اعرابی ہیں اپنی بندگی پر متوئے والا ہے کیا ہم اس کو ابن عباسؓ کے مثل قرار دیں گے؟ اسی طرح وہ خبر جو کھانے کی حلت و حرمت اور پانی کی طہارت و نجاست کے بارے میں ہو اور متعارض ہو تو اگرچہ اس میں اشتباہ تو ہوتا ہے لیکن جب معلوم ہو کہ مجھ نے کسی دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو اس وقت نافی اور مثبت میں تعارض متحقق ہوگا اور اصل پر عمل ہوگا اور اصل حلت اور طہارت ہے۔

لیکن تفصیل اس وقت ہے کہ معلوم ہو کہ مجھ نے کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے ورنہ اگر اس نے محض اس بنا پر حلت و طہارت کی خبر دی ہو کہ یہی اصل ہے تو اس کی خبر غیر مقبول ہوگی کیونکہ یہ بغیر دلیل کے نفی ہے تو اس وقت مثبت پر عمل ہوگا یعنی حرمت و نجاست پر تعارض کے وقت ترجیح کی تفصیل ہمارے یہاں وہ ہے جو یہاں مذکور ہے۔ لیکن ہمارے اصحاب میں سے عبداللہ جرجانی اور ایک روایت کے مطابق امام کرخیؒ کہتے ہیں کہ جس حدیث کے رواۃ زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیدی جائے گی مثلاً ایک کے راوی تین اور دوسری کے چار ہیں تو چار والی کو ترجیح ہوگی کیونکہ قلب کا زیادہ میلان اسی کی طرف ہوگا، اس لئے کہ خبر میں سے جس میں قوت زیادہ ہو اس کو ترجیح ہوتی ہے اور رواۃ کی کثرت میں ایک قسم کی قوت ہے کیونکہ جماعت کا قول عموماً دو کی خبر سے اقویٰ ہوتا ہے۔

اور اگر لفظ پورا ہو یعنی دو راوی ہوں تو پھر حریت اور ذکورت سے ان حضرات نے ترجیح دی ہے یعنی دومروں اور آزادوں کی خبر کو مقدم رکھا ہے دو عورتوں اور دو غلاموں کی خبر پر البتہ عدد سے ہٹ کر مثلاً ایک میں ان حضرات نے بھی ذکورت و حریت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ جب ان دونوں میں سے کوئی بھی حجت نہیں تو ترجیح کا کیا سوال ہے البتہ دو میں حجت پوری ہے وہاں ان اوصاف سے یعنی ذکورت و حریت سے ترجیح ہو جائے گی ان حضرات نے ان مسائل مار سے استدلال کیا ہے جنکو امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر فرمایا ہے۔ جہاں فرمایا ہے کہ دو کی خبر معتبر ہوگی نہ کہ ایک کی۔



مگر ترجیح کا یہ طریقہ بالاجماع متروک ہے اور انام محمد کے طرز سے استدلال قیاس مع الفارق ہے کیونکہ پانی کی نجاست و طہارت کی خبر دینا مشاہدہ سے خبر دینا ہے تو یہ تو شہادت کے درجہ میں ہے تو اس میں شہادت کے اوصاف ملحوظ نہ گئے نہ کے اخبار کے لہذا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

فصل فی المعارضۃ

وهذا الحجج التي سبق وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض في أنفسها وضعا ولا تتناقض لأن ذلك من أمارات العجز تعالى الله عن ذلك وإنما يقع التعارض بينها لجهلنا بالناسخ والمنسوخ

ترجمہ: یہ فصل ہے معارضہ کے بیان میں اور یہ تمام حجج کتاب اللہ اور سنت میں سے جنکی اقسام گذر چکی ہیں بذاتِ خود و حقیقتہً متعارض و متناقض نہیں ہوتیں اسلئے کہ یہ عجیب کی علامات میں سے ہے جس سے اللہ تعالیٰ عالیشان ہے اور ان کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہمارے ناسخ اور منسوخ کے جاننے کی وجہ سے۔
تشریح: مثلاً اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ کچھ حکم ارشاد فرمایا اور دوسری جگہ کچھ اور فرمایا تو درحقیقت یہاں اول منسوخ اور ثانی ناسخ ہے مگر جب ہم کو تقدم اور تاخر کا علم نہ ہو سکا تو ہم نے اپنی جہالت کیوجہ سے یہی سمجھا کہ ان میں تعارض ہے حالانکہ اصل میں بات یوں نہیں ہے۔
تعارض، دو برابر کی جتنوں کا ایسا تقابل کہ ان کے درمیان جمع کرنے کی کوئی صورت نہ رہے۔
تناقض، دلیل کا مدلول سے مختلف (وفیہ تفصیل لایلتحق بہذا المختصر)۔

وحكم المعارضة بين الاليتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى القياس واقرار الصحابة على الترتيب في الحجج ان امكن لأن التعارض لما ثبت بين الحجتين لتساوقها لا بد من كل واحدة منهما بالآخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجج وعند تعدد المصير اليه يجب تقرير الاصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل ولو يصلح القياس شاهد الا لا بد لا يصلح لنفس الحكم ابتداء قيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتجسس بالتعارض ولو يزل به المحدث فوجب صنو التيمم اليه وسمي مشكوكا

ترجمہ: اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا علم حدیث کی جانب رجوع ہے اور دو حدیثوں کے درمیان



قیاس اور اقوال صحابہ کی جانب رجوع ہے صحیح نے درمیان ترتیب کے مطابق اگر رجوع ممکن ہو۔ اس لئے کہ جب دو محبتوں کے درمیان تعارض ثابت ہوگا تو دونوں ساقط ہونگی ان دونوں میں سے ہر ایک کے مندرفع ہو جانے کی وجہ سے دوسری کے ذریعہ تو اس حجت کی جانب رجوع واجب ہے جو ان دونوں کے بعد ہے اور اس کی جانب رجوع کے متعذر ہونے کے وقت تقریر الاصل واجب ہے جیسے سؤر حمار میں، جب دلائل متعارض ہو گئے اور قیاس بھی شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ قیاس ابتداء حکم کو مقرر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو کہا جائے گا کہ پائی کو جانا گیا ہے اس حال میں کہ وہ اصل میں پاک ہے تو تعارض کی وجہ سے وہ ناپاک نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے حدیث زائل نہ ہوگا تو وضو کی جانب تیمم کو ملانا واجب ہے اور نام رکھا گیا ہے اس کا مشکوک۔

تشریح اقوال صحابہ قیاس پر مقدم ہوں گے (وفیہ احتمال آخر) اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو نیسری آیت ترجیح نہوگی ورنہ کثرت ادلہ سے ترجیح لازم آئیگی حالانکہ ترجیح کثرت ادلہ سے نہیں ہوتی بلکہ قوت ادلہ سے ہوتی ہے۔

بعض روایات میں گدھوں کے گوشت کی حلت اور بعض میں حمتہ ثابت ہوئی ہے نیز قیاس بھی متعارض ہے، دودھ پر قیاس نجاست کو اور پسینہ پر حلت کو ثابت کرتا ہے نیز سؤر قلب پر قیاس نجاست کو اور سؤر بترہ پر قیاس طہارت کو ثابت کرے گا مگر یہ قیاس غیر ممکن ہے فارقی کے موجود ہونے کی وجہ سے اور سؤر حمار کو مشکوک کہنا حکم کی جہالت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حکم معلوم ہے اور وہ وضو اور تیمم کو ملانا ہے بلکہ اس کو مشکوک ادلہ کے تعارض کی وجہ سے کہا گیا ہے۔

وَمَا إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ لَمْ يَسْقُطَا بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ بَلْ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بَايَهُمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهِ لَأَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةٌ يَعْمَلُ بِهِ إِذَا صَابَ الْمُجْتَهِدُ الْحَقَّ بِهِ وَأَخْطَأَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِأَحَدِهِمَا وَهُوَ حُجَّةٌ أَطْمَآنَ قَلْبُهُ إِلَيْهَا بِنُورِ الْفِرَاسَةِ أَوَّلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ -

ترجمہ اور یہ حال جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو وہ دونوں ساقط نہوں گے تعارض کی وجہ سے تاکہ استصحاب حال پر عمل واجب ہو بلکہ مجتہدان دونوں میں سے جو ن سے پرچاہے عمل کرے گا اپنے قلب کی شہادت سے اس لئے کہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے مجتہد نے قیاس کی وجہ سے حق کو پایا ہو یا خطا کی ہو تو عمل ان دونوں میں سے کسی ایک پر گھالنا کہ ان میں سے ایک (عمل کے حق میں) ایسی حجت ہے جس کی جانب مجتہد کا قلب مطمئن ہو جائے تو ادلی ہے حال پر عمل کرنے سے۔

تشریح حکان العمل الخ العمل کان کا اسم ہے اولیٰ کان کی خبر ہے، وہو حجتا الفراسۃ، جملہ جالبہ اسم و خبر کے درمیان ہے۔



مطلب یہ ہے کہ قیاس بہر حال حجت ہے جس پر عمل کرنا ہر حال میں غیر دلیل پر عمل کرنے سے ادلی ہے۔

ثَوَاتِقُ الْمُتَعَارِضِ أَلَّا يَتَحَقَّقَ بَيْنَ الْحَاجَتَيْنِ بِإِجَابِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَدَّ مَا يُوْجِبُهُ الْآخِرَى فِي وَقْتِ وَاحِدٍ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ مَعَ تَسَاوِيهِمَا فِي الْقُوَّةِ -

ترجمہ

پھر تعارض متحقق ہوتا ہے دو حجتوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کے واجب کرنے کی وجہ سے اس کی ضد کو جس کو دوسری واجب کرتی ہے ایک ہی وقت میں محل واحد میں ان دونوں کے برابر ہونے کے باوجود قوت کے اندر۔

تشریح

عام مخصوص منہ البعض اور خاص کے درمیان تعارض نہوگا کیونکہ دونوں میں مساوات نہیں ہے، اور متواتر اور مشہور اور احاد کے درمیان تعارض نہوگا نیز شراب کے بارے میں تعارض نہوگا کیونکہ زمانہ کا اختلاف ہے، نکاح زوجہ میں حلت کا باعث ہے اور اس کی ماں میں حرمت کا مگر یہ تعارض نہیں ہے محل کے عدم اتحاد کی وجہ سے۔

وَاخْتَلَفَ مَشَايِخُنَا فِي أَنَّ خَبَرَ النَّفْيِ هَلْ يُعَارِضُ خَبَرَ الْإِثْبَاتِ أَمْ لَا وَاخْتَلَفَ عَمَلُ أَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِينَ فِي ذَلِكَ فَقَدَرُوا أَنَّ بَرِيْرَةَ أُعْثِقَتْ وَزَوْجُهَا عَبْدٌ وَرَوَى أَنَّهَا أُعْثِقَتْ وَزَوْجُهَا حُرٌّ مَعَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ كَانَ عَبْدًا فَاصْحَابُنَا اخَذُوا بِالْمُثَبِّتِ وَرَوَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةً وَهُوَ حَلَالٌ وَرَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرَّمٌ وَاتَّفَقَتِ الرِّوَايَاتُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي الْحَلِّ إِلَّا صِلَةَ فَجَعَلَ أَصْحَابُنَا الْعَمَلَ بِالنَّافِي أَوَّلِيَّ وَقَالُوا فِي الْجَزِّ وَالتَّعْدِيلِ أَنَّ الْجَرْحَ أَوَّلِيٌّ وَهُوَ الْمُثَبِّتُ -

ترجمہ

اور ہمارے مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا نفی کی خبر اثبات کی خبر سے معارض ہوتی ہے یا نہیں اور اس بارے میں ہمارے اصحاب متقدمین کا عمل مختلف ہے پس مروی ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی حالانکہ ان کے شوہر غلام تھے اور مروی ہے کہ وہ آزاد کی گئی اور ان کے شوہر آزاد تھے رواۃ کے متفق ہونے کے باوجود اس بات پر کہ وہ غلام تھے پس ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہ سے نکاح کیا حالانکہ آپ حلال تھے اور مروی ہے کہ ان سے نکاح کیا اور آپ محرم تھے اور روایات متفق ہیں اس پر کہ آپ اصلی حل میں نہیں تھے تو ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کو ادلی قرار دیا ہے اور مشائخ نے جرح و تعدیل میں فرمایا ہے کہ جرح ادلی ہے حالانکہ وہ مثبت ہے۔ اس کی تفصیل و تشریح ماقبل میں گزر چکی ہے۔



والاصل فی ذلك ان الشَّيْءَ متى كان من جنس ما يُعرفُ بدليله او كان مبالشتبہ حاله لكن عُرِفَ أنَّ الرَّاوى اِعْتَمَدَ على دَلِيلِ المَعْرِفَةِ كان مثلاً الاثبات والا فلا فالشَّيْءُ فی حدیث بریرۃ مثلاً یعرف الا بظاہر الحال فلو یعارض الاثبات فی حدیث میمونۃ مما یعرف بدلیلہ وهو ہیاتہ المحرم فوقعت المعارضۃ وجعل روایۃ ابن عباس انہ تزوجھا وهو محرم ما ولی من روایۃ یزید بن الاصم لانہ لا یعدلہ فی الضبط والاتقان ۔

ترجمہ

اور قاعدہ کلیہ اس میں یہ ہے کہ نفی جب کہ ہو اس چیز کی جنس سے جس کو اس کی دلیل سے پہچان لیا جائے یا ان میں سے ہو جنکا حال مشتبہ ہو لیکن یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی نے معرفت کی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو نفی اثبات کے مثل ہوگی ورنہ تو نہیں پس نفی بریرہ رضی کی حدیث میں ان چیزوں میں سے نہیں ہے جس کو ظاہر حال سے پہچانا جاسکے تو وہ اثبات کے معارض نہوگی اور میمونہ کی حدیث میں ان چیزوں میں سے ہے جس کو دلیل سے پہچانا جاسکتا ہے اور وہ محرم کی حالت ہے تو معارضہ واقع قرار دیا گیا ۔ ابن عباس کی حدیث کو کہ انہوں نے میمونہ سے نکاح کیا حالانکہ آپ محرم تھے اولیٰ یزید ابن الاصم کی روایت سے اس لئے کہ وہ ابن عباس کے برابر نہیں ہیں ضبط اور اتقان میں ۔ اس کی تفصیل گزر چکی ہے ۔

وطہارۃ الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما یعرف بدلیلہ مثل النجاسة والحرمۃ فیتقع التعارض بین الخبرین فیہما وعند ذلک يجب العمل بالاصل ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواۃ لان القلب الیہ آمیل وبالذکورۃ والحریۃ فی العدد دون الافراد لانہ تَتَوَّجَّحُ فی العدد واستدلَّ بمسائل الماء الا انَّ ہذا متروک باجماع السلف ۔

ترجمہ

اور پانی کی طہارت اور طعام و شراب کی حلت ان چیزوں میں سے ہے جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاسکتا ہے جیسے نجاست اور حرمت تو ان دونوں میں خبرین کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض کے وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے ترجیح دی ہے رواۃ کے عدد کی زیادتی کے ساتھ اس لئے کہ دل اس کی جانب زیادہ مائل ہوگا اور ترجیح دی ہے عدد میں ذکورۃ اور حریت کے ساتھ نہ کہ افراد میں اس لئے کہ اس کی وجہ سے (ذکورۃ و حریت کی وجہ سے) عدد کے اندر رجحان قائم ہوتی ہے (افراد میں نہیں) اور انہوں نے استدلال کیا ہے (مبسوط کی کتاب الاستحسان کے) مسائل مار کے ساتھ مگر یہ طریقہ چھوڑ دیا گیا ہے سلف کے اجماع کے ساتھ ۔

تشریح :- اس کی تفصیل گزر چکی ہے ، مصنف نے عدد کا مقابل جو افراد کو بیان کیا ہے وہ ایک اشارہ



اس بات کی جانب بھی ہے کہ ایک عدد نہیں ہے بلکہ عدد مافوق الواحد کو کہتے ہیں (و بسطناہ فی الکلام المنظم)

سبق نمبر ۴۷

اس سبق میں مصنف بیان کے بارے میں گفتگو فرمائیں گے کہ کتاب اللہ اور حدیث کی غنی اقسام گزری ہیں ان میں بیان کا احتمال ہے تو ضروری ہوا کہ باب بیان کو واضح کر دیا جائے۔ لہذا اس کی تفسیر یہ ہے کہ بیان کی پانچ قسمیں ہیں ۱۔ بیان تقریر ۲۔ بیان تفسیر ۳۔ بیان تبدیل ۴۔ بیان ضرورت ۵۔ بیان تقریر وہ ہے جس سے مجاز اور خصوص کا احتمال ختم ہو جائے جیسے ولا طائر بطیر یجنا حید، کے اندر کہ طائر میں مجاز کا احتمال تھا کہ اس سے سبز رنگ قرار دیا ہو لیکن اگلی قید نے اس کو ختم کر دیا۔

اسی طرح فسجداً للہ، میں احتمال تھا کہ سب نے نہ کیا ہو لیکن کلمہ کی قید نے اس احتمال خصوص کو ختم کر دیا، بیان تفسیر ۱۔ جس میں جمل اور مشترک کو واضح کر دیا جائے، اول کی مثال ائیموا الصلوۃ و آتوا الزکوۃ ہے کہ نماز کیسے پڑھی جائے اور زکوۃ کیسے ادا کی جائے لیکن اقوال و افعال رسالت نے اس کو واضح کر دیا۔ ثانی کی مثال ثلثۃ قروء میں مشترک ہونے کی وجہ سے خفا تھا مگر قول رسالت طلاق الا مۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان نے واضح کر دیا کہ یہاں قمر سے حیض مراد ہے۔

پھر بیان تقریر اور بیان تفسیر کا مشترک ضابطہ یہ ہے کہ یہ موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست ہے۔ مذکورہ بعض امثلہ میں وصل یعنی پہلی دونوں میں اور بعض میں فصل یعنی آخر کی دونوں میں۔

بیان تفسیر، جیسے شرط اور استثناء ہیں کہ صدر کلام کے حکم کو متغیر کر دیتے ہیں جیسے انت طالق ثلثاً ان دخلت الدار سے واضح ہے اور لکھ علی مائۃ درہم الا ثلثا میں۔ بیان تفسیر کے لئے وصل شرط ہے فصل یہاں ناکافی ہے۔ پھر تخصیص عام میں وصل ضروری ہے یا فصل بھی کافی ہے یہ ہمارے اور امام شافعی کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے ہمارے نزدیک وصل شرط ہے اور ان کے نزدیک وصل و فصل دونوں کافی ہیں۔

اس اختلاف کی بنیاد درحقیقت دو سبب اختلافی مسئلہ پر ہے، ہمارے نزدیک عام قبل خصوص خاص کے مثل قطعی ہے اور تخصیص کے بعد اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور وہ ظنی ہو جائیگا تو تخصیص کی وجہ سے حکم سابق متغیر ہو گیا تو تخصیص ہمارے نزدیک بیان تفسیر ہے اور بیان تفسیر میں وصل شرط ہے۔

اور امام شافعی کے نزدیک عام قبل خصوص اور بعد خصوص ظنی ہوتا ہے تو تخصیص کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آتی تو یہ بیان تقریر ہو اس میں وصل و فصل دونوں جائز ہیں۔

بہر حال ہمارے نزدیک تخصیص میں وصل شرط ہے اسی وجہ سے اس آئندہ مسئلہ میں وصل و فصل کی وجہ سے حکم میں تبدیلی ہے۔



انگوٹھی عام کے مثل ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، لہذا اگر کسی نے کسی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور بطریق وصل اس کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کے لئے کر دی تو ایسا ثانی تخصیص ہے تو اس صورت میں موصیٰ لہ اول کے لئے فقط حلقہ اور ثانی کے لئے فقط نگینہ ہے اور اگر ایسا ثانی مفصولاً ہو تو یہ تخصیص نہیں بلکہ نگینہ میں تعارض ہے تو اس صورت میں حلقہ فقط اول کا اور نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہو گا جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ و هذا لا يجمع مجملتها تحتمل البيان وهذا بابُ البيان وهو على خمسة أوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة أما بيان التقرير فهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص فيصم موصوفاً ومنصوفاً بالاتفاق وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجلد والمشارك فاما بيان التعبير نحو التعليق والاستثناء فاما يصح بشرط الوصل واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع مترادفاً وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهذا بناءً على أن العموم مثل الخصوص عندنا في الإيجاب لحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يقطع القطع فكان تغييراً من القطع إلى الاحتمال فتقيّد بشرط الوصل وعلى هذا قال علماءنا فيمن أوصى بخاتمه لاسنان وبالفص منه لآخر موصوفاً إن الثاني يكون خصوصاً ويكون الفص للثاني وإن فصل لم يكن خصوصاً للأول بل صار معارضاً فيكون الفص بينهما -

ترجمہ

یہ فصل ہے اور یہ مذکورہ جہتیں (کتاب و سنت) اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ بیان کا باب ہے، اور بیان پانچ قسم پر ہے بیان تقریر، اور بیان تفسیر، اور بیان تغیر، اور بیان تبديل، اور بیان ضرورت، بہر حال بیان تقریر پس وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسے لفظ سے جو مجازاً مخصوص کا احتمال ختم کر دے تو یہ بیان صحیح ہوتا ہے موصولاً اور مفصولاً بالاتفاق اور ایسے ہی بیان تفسیر (موصولاً اور مفصولاً صحیح ہے) اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے پس بہر حال بیان تغیر جیسے تعلیق اور استثناء تو وہ صحیح ہوگا وصل کی شرط کے ساتھ اور عموم کی تخصیص میں اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک نہیں واقع ہوگی تخصیص تراخی کے طریقہ پر اور شافعی کے نزدیک تخصیص میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف منہی ہے اس بات پر کہ ہمارے نزدیک قطعیت کے ساتھ حکم کو واجب کرنے میں عموم خصوص کے مثل ہے اور خصوص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہیگی تو تغیر ہوگئی قطعیت سے احتمال کی جانب تو تغیر مفید ہوگی وصل کی شرط کے ساتھ اور اسی بنیاد پر ہمارے علماء نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور اس کے نگینہ کی دوسرے کیلئے موصول کے طریقہ پر (تو کہا کہ) ایسا ثانی اول کی تخصیص ہے اور نگینہ دوسرے کے لئے ہوگا



اور اگر اس نے فصل کیا یعنی اپنی ایصالِ رثانی موصولاً نہ ہو تو وہ (ایصالِ رثانی) اول کی تخصیص نہ ہوگی بلکہ وہ اول کے معارض ہوگی تو نیکین ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔ امید ہے کہ یہ پوری بحث ذہن نشین ہوگئی ہوگی اور مزید تفصیل کی حاجت نہ ہوگی۔

سبق نمبر ۴۹
آپ کے سامنے بیانِ تغیر کی گفتگو چل رہی ہے جس میں درمیان میں تخصیصِ عموم کا مسئلہ آگیا جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ ہے اسی طرح شرط و تعلیق میں ہمارا اور ان کا اختلاف گزر چکا ہے کہ ان کے نزدیک تعلیق مانع انعقادِ حکم ہے اور ہمارے نزدیک مانع انعقادِ سبب ہے۔ گویا ہمارے نزدیک شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب کا تکلم ہی نہیں ہوا اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب کا وجود ہو چکا لیکن شرط نے اس کی ٹانگ پکڑ رکھی ہے (وقد مر فیما سبق)

اسی طرح ہمارا اور ان کا استثناء کے مسئلہ میں اختلاف ہے وہ اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں انہوں نے فرمایا۔ اور ہم بھی اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں طے کر چکے ہیں لہذا ہم نے کہا کہ استثناء کی حقیقت یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ میں سے وہ مقدار خارج کر دو جو مستثنیٰ میں ہے اور جو باقی بچا مستکلم نے فقط اسی کا تکلم کیا ہے اور گویا اس نے اور کا تکلم کیا ہی نہیں مثلاً جب زید نے کہا کہ خالد کے میسر ذمہ پچیس روپے ہیں مگر جو بیس تو مستثنیٰ منہ پچیس ہے اور مستثنیٰ جو بیس ہے جب جو بیس کو پچیس میں سے گھٹایا تو ایک باقی بچا۔ تو ہم نے کہا کہ زید نے گویا کہ فقط ما بقی یعنی ایک کا تکلم کیا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تکلم دونوں کا ہوا ہے مگر دونوں کے تکلم میں معارضہ ہوا کہ اول کا تقاضا پچیس کا اور رثانی کا جو بیس کے اخراج کا ہوا تو دونوں میں معارضہ ہوا یعنی ٹکراؤ ہوا اور گتھم گتھا ہوئی پھر اس معارضہ کی وجہ سے جو بیس گر کر ایک باقی رہ گیا تو فریقین کے نزدیک روپیہ ایک ہی واجب ہوگا لیکن کرنے کا طریق جدا جدا ہے ہمارے نزدیک گویا کہ جو بیس کا تلفظ و تکلم ہی نہیں ہوا اور ان کے نزدیک ہوا لیکن ٹکراؤ کی وجہ سے جو بیس گر کر ایک باقی رہے گا۔

سوال :- تو پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہوا ؟

جواب :- بعض صورتوں میں اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہوگا جیسے بقول بعض اس صورت میں جبکہ مستثنیٰ خلاف جنس مستثنیٰ ہو، مثلاً کوئی کہے لفلان علی ألف درہم واکلا ثوباً (فلان کا میسر ذمہ ہزار درہم ہے سوائے ایک ٹھکان کپڑے کے)

ہمارے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہے کیونکہ غیر جنس بیان نہیں ہو سکتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک درست ہے چنانچہ ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کی مقدار کم ہو جائے گی کیونکہ استثناء ان کے نزدیک دلیلِ معارض کی طرح ہے اور معارضہ امکان کے مطابق ہوتا ہے اور ثوب کی قیمت کا کم کر دینا ممکن ہے (لیکن تفصیل شبہ)



سے خالی نہیں ہے)

بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک تکلم سب کا تر فرار ہے فقط معارضہ کی وجہ سے مستثنیٰ منہ کا حکم ساقط ہوتا ہے بقدر مستثنیٰ۔ اسی اختلاف کی وجہ سے ہمارا اور شافعیؒ کا ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ ایک لپ گہیوں کی بیع دو لپ گہیوں کے بدلہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک حرام ہے اور دونوں کا مسئلہ ایک ہی حدیث ہے اور وہ یہ ہے لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، غلہ کو غلہ کے بدلے مت بیجو مگر برسر برابر، تو امام شافعیؒ نے اپنے معارضہ کی بنیاد پر فرمایا کہ ایک لپ دو لپ کے بدلہ میں حرام ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ، یہ صدر کلام ہے، یہ عام ہے یعنی غلہ کو غلہ کے بدلہ فروخت کرنے کی جتنی بھی صورتیں ہو سکتی ہیں سب حرام ہیں اور ممنوع ہیں پھر استثناء آیا إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، سے یعنی مگر مساوات کے ساتھ تو یہ صدر کلام کے معارض ہو گیا تو فقط یہ صورت حکم حرمت سے خارج ہو گئی اور اس پر فریقین کا اتفاق ہے کہ مساوات اُسی میں ہو سکتی ہے جو تحت الکلیل داخل ہو اور جو مقدار تحت الکلیل داخل نہیں ہے اس میں مساوات بھی نہیں ہو سکتی تو معارضہ کی وجہ سے فقط مساوات کی صورت حلال ہوئی اس کے علاوہ سب کی سب بدستور حرام رہیں اور ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں بھی حرام رہی کیونکہ اس کا کوئی معارض نہیں تو صدر کلام اپنے عموم کی وجہ سے اس کی حرمت پر دال ہے۔

اور حنفیہ نے فرمایا کہ ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ جائز ہے اور صدر کلام پہلے ہی سے اس کی حرمت کو شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو لہذا صدر کلام کا مطلب یہ ہوا کہ غلہ کی بیع کی تین صورتیں اور تین احوال ہیں ۱۔ مفاضلت ۲۔ مجازفت ۳۔ مساوات، اور یہ احوال ثلاثہ تحت الکلیل داخل ہیں تو ممانعت صدر کلام سے فقط۔ ان احوال ثلاثہ کی ہے جو تحت الکلیل داخل ہیں کہ احوال ثلاثہ میں سے کسی حالت پر مت بیجو مگر فقط مساوات کے ساتھ اور عرب کے یہاں غلہ کو ناپنے کا کوئی پیمانہ ایسا مقرر نہیں جو لپ یا دو لپ وغیرہ کے کبل کے لئے مقرر ہو تو گویا یہ مقدار تحت الکلیل داخل نہیں ہے اور جب صدر کلام پہلے ہی سے اس کو شامل نہیں جو تحت الکلیل داخل نہ ہو تو ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ میں جائز ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا کہ استثناء حالت سے ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جو عرض کی گئی ہے یہاں شواہغ اور حنفیہ دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلائل پیش کئے ہیں مگر مصنفؒ نے صرف حنفیہ کی ایک دلیل بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے،

اور مسئلہ فرمان باری فلبت فیہو الف سنتہ الا خمسین عامًا، ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ مقصد یہ ہے کہ حضرت نوحؑ ساڑھے نو سو سال اپنی قوم میں رہے علاوہ ان پچاس سال کے قبیل بعثت یا بعد طوفان رہے ہیں۔ تو اگر یہاں ہماری بات مان لی جائے کہ مقصد استثناء باقی کا تکلم ہوتا ہے تو کوئی اشکال نہیں گویا کہ خمسین کا استثناء لفظ الف سے متعرض آو ر گویا کہ الف کا تلفظ ہوا ہی نہیں بلکہ تسعاۃ و خمسون کا تکلم



ہوا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ اور اگر امام شافعیؒ کی بات کو لیا جائے اور یوں کہا جائے کہ لفظ الف علیٰ حالہ باقی ہے جس سے استنثار کا کوئی تعلق نہیں بلکہ استنثار کا تعلق اس کے حکم سے ہے تو بات غلط ہو جائیگی اللہ کے کلام میں کذب لازم آئے گا اور وہ بھی اخبار میں کیونکہ لفظ الف خاص ہے تو جنگ یہ لفظ باقی رہے گا تو یہ مادون الالف پر نہیں بولا جائے گا۔

البتہ لفظ مشرکین خاص نہیں ہے لہذا اگر اس سے کچھ مشرکین خارج کر لئے جائیں باقی کے اوپر لفظ مشرکین علیٰ حالہ بولا جائے گا جس میں کوئی کمی اور غلط واقع نہ ہوگا، رہا الف کا مسئلہ وہ اسکے خلاف ہے بہر حال یہاں خفیہ کی دلیل پر تو کوئی اشکال نہیں ہوگا اور شافعیؒ کی بات پر بات خراب ہو جائے گی (کس امر) پھر مستثنیٰ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ منفصل ۲۔ متصل، جواب تک مذکور ہوا یہ اول ہے یا یوں کہتے جس کو ماقبل سے الایا اس کے اخوات کے ذریعہ سے خارج کیا جائے اور اگر عدم دخول و شمول کی وجہ سے اخراج ہی ہو سکے تو یہ منقطع ہے اول کی مثال جاء فی القوم الا زیداً، بظاہر یہ اول کی مثال ہے اور اگر زید اس قوم میں پہلے ہی سے شمار نہیں کیا جاتا تو یہ مستثنیٰ منقطع ہوگا اور جاء فی القوم الاحمارا یہ منقطع ہے کما ہوا ظاہر۔

اور مستثنیٰ حقیقت میں اول ہے اور ثانی کا نام مستثنیٰ رکھنا مجاز ہے ورنہ تو کلام جدید ہے فانہو عدویٰ الکارب العالمین، ثانی کی مثال ہے لکن رب العالمین فانہ لیس عدائی اور اگر قوم بتوں کی اور باری تعالیٰ دونوں کی عبادت کرتی ہو تو یہ مستثنیٰ متصل کی مثال ہو جائے گی (کما ہوا ظاہر) جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واختلفوا فی کیفیت عمل الاستثناء ایضاً قال اصحابنا الاستثناء یمنع التکلیف بحکمہ بقدر المستثنیٰ فیکون تکلیفاً بالباقی بعداً وقال الشافعی الاستثناء یمنع الحکم بطریق المعارضة بمنزلة دلائل الخصوصیٰ کما اختلفوا فی التعلیق بالشرط علی ماسبق فصار عندنا تقرب قولہ لفلان علی الف درہم الا مائة لا علی تسعمائة وعندنا الا مائة وانہا لیست علی۔

ترجمہ | اور اختلاف کیا ہے انہوں نے (خفیہ اور شوافع نے) استنثار کے عمل کی کیفیت کے سلسلہ میں بھی، ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ استنثار روکتا ہے مستثنیٰ کے بقدر مع اس کے حکم کے تکلم کو تو ہو جائے گا تکلم اس مقدار کا جو باقی ہے استنثار کے بعد اور فرمایا شافعیؒ نے کہ استنثار روکتا ہے حکم کو معارضہ کے طریقہ پر دلیل خصوص کے درجہ میں جیسا کہ انہوں نے اختلاف کیا ہے تعلق بالشرط میں اس تفصیل کے مطابق جو کہ گذر چکی ہے تو ہو جائیگی ہمارے نزدیک قائل کے قول لفلان علی الف درہم کی تقریر نہ علیٰ تسعمائة اور شافعیؒ کے نزدیک الا مائة فانہا لیست علی۔

تشریح

اس کی تفصیل تو ماقبل میں گذر چکی ہے یہاں یہ بات عرض ہے کہ بکمرہ میں بار بکمرہ کے متعلق ہے اور بقدر کی بار بینع کے متعلق ہے اور بکمرہ کی ضمیر مستثنیٰ کی جانب راجع ہے، تو تقدیر عبارت ایسے ہوگی الاستثناء بینع منها مقید بالبقدر المستثنیٰ الذی وجد فی ضمن حکم تکلم المستثنیٰ منه حتی کالات التکلیف لویقع ۔

وَعَلَىٰ هَذَا اَعْتَبَرُ صَدْرَ الْكَلَامِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ إِلَّا سَوَاءً لِّسَوَاءً عَامًّا فِي الْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ اَلَا اَنَّ اِلَا سْتِثْنَاءً عَارِضًا فِي الْمَكِيلِ خَاصَّةً فَقِي عَامًّا فِيمَا وَرَاءَ لَا وَقُلْنَا هَذَا اِسْتِثْنَاءً حَالٍ فَيَكُونُ الصَّدْرُ عَامًّا فِي الْاَحْوَالِ وَذَلِكَ لَا يَصْلِحُ اِلَّا فِي الْمَقْدَارِ ۔

ترجمہ

اور اسی بنا پر شافعی رحم نے اعتبار کیا ہے صدر کلام کو عام فرمان نبی علیہ السلام لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ إِلَّا سَوَاءً لِّسَوَاءً عَامًّا میں قلیل و کثیر میں اس لئے کہ استثناء عارض ہوا ہے اس کے خاص طور پر مکمل چیزوں میں تو باقی رہا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا کہ یہ حال سے استثناء ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا کہ یہ حال سے استثناء ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام احوال میں اور یہ (عموم الصدور فی الاصول) صلاحیت نہیں رکھتا مگر مقدر میں، (مکمل میں) ۔

تشریح

اس کی تشریح گذر چکی ہے یہاں اتنی بات عرض ہے کہ حدیث مذکور ان الفاظ سے نہیں ملی بلکہ یہ بھی بالفاظ غریب ہے ہو سکتا ہے کہ اس حدیث معر کو روایت بالمعنی کے طریقہ پر بیان کیا گیا ہو جو یہ ہے الطعام بالطعام مثلاً بمنزل ۔ (رواہ مسلم) ۔

ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں جس کو خفیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کو بحر ص ۳۱۱ میں مردود قرار دیا ہے شریعت میں نصف صاع سے کم کوئی پیمانہ نہیں تھا اس کی بنیاد مقدار مذکور تحت المکیل داخل نہیں ہوئی ۔

وَاجْتَنِبْ أَصْحَابَنَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَيْتَ فِيهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اَلْاَخْسَيْنِ عَامًا فَالْاَخْسَيْنِ تَعْرِضُ لِلْعَدَدِ الْمُنْتَبِتِ بِالْاَلْفِ لَا حَكْمَ مَعَ بَقَاءِ الْعَدَدِ لَكَ اَن اَلْاَلْفَ مَتَى بَقِيَتْ اَلْعَالَمُ تَصْلِحُ اَسْمًا لِمَا دُونَهَا بَخْلَافِ الْعَامِ كَاسْمِ الْمُشْرِكِينَ اِذَا خَصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ اَلْاَسْمُ وَاَقْعًا عَلَى الْبَاقِي بِاَلْاَخْلِلِ

ترجمہ

اور استدلال کیا ہے ہمارے اصحاب نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے فَلَيْتَ فِيهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اَلْاَخْسَيْنِ عَامًا پس خمین کا استثناء عارض ہوا ہے اس عدد کو جس کو ثابت کیا گیا ہے الف سے ذکر اس کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ



اس لئے کہ لفظ الف جب تک کہ وہ الف باقی ہے صلاحیت نہیں رکھتا اپنے سے نیچے کا نام بننے کی بخلاف عام کے جیسے لفظ مشرکین جب اس سے کسی نوع کو خاص کر لیا جائے تو یہ باقی پر بغیر کسی خلل کے واقع ہونے والا ہوگا باقی تفصیلات گزر چکی ہیں ۔

ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجا من الاول لان الصدر لم يتناول فجعل مبتدأ مجازا قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين

ترجمہ پھر استثناء دو قسم پر ہے (ان میں سے ایک) متصل ہے اور یہی اصل ہے اور اس کی تفسیر وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور (دوسرا ان میں سے) منفصل ہے اور وہ وہ ہے جسکو اول سے نکالنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے کہ صدر کلام اس کو شامل نہیں ہے پس اس کو کلام جدید قرار دیا جائیگا (اس کو استثناء کہا گیا ہے) بطور مجاز کے فرمایا باری تعالیٰ نے فانهم عدو لي الا رب العالمين ۔
تشریح بظاہر عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجاز جعل المنفصل الخ سے تمیز ہے حالانکہ اس سے کلام میں خرابی لازم آتی ہے بلکہ اس کو منفصل سے تمیز قرار دیا جائے گا ۔

سبق نمبر ۵
یہاں سے مصنف بیان ضرورت کا آغاز فرمے ہیں اور بیان ضرورت بیان کی ایسی قسم ہے کہ جس میں سکوت کو بیان کا درجہ مل جاتا ہے حالانکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ بیان کے لئے نطق موضوع ہے پھر بیان کی تین قسمیں ہیں ۱۔ ایسا بیان جس کو منطق بہ کا درجہ دیدیا جائے جیسے فرمان باری و رث ابواہ فلا مہر التلت کے اندر کہ یہاں صدر کلام و رث ابواہ سے ماں باپ کی شرکت معلوم ہو رہی تھی پھر ماں کے لئے ثلث کی تخصیص کردی گئی جو بغیر بیان کے اس بات کا بیان ہو گیا کہ باپ کے لئے مابقی ہے ۲۔ وہ بیان ضرورت جو مستحکم کے حال کی دلالت سے ثابت ہو جیسے وہ تمام معاملات جن کو دیکھ کر صاحب شرع ان پر سکوت فرمالیں جیسے وہ تمام معاملات بیع و شرا و رکھانے پینے کے اور پینے وغیرہ کے جن کو دیکھ کر سرکار دو عالم نے سکوت اختیار فرمایا اسی طرح جہاں بیان کی حاجت ہو وہاں سکوت اختیار کرنا بیان ہے جیسے ایک عورت زید سے کہتی ہے کہ میں حرہ ہوں اس نے اس سے نکاح کر لیا اور پانچ بچے مثلاً پیدا ہو گئے اب کوئی شخص دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میری باندی ہے تو زید یہاں مغرور (دھوکہ دیا ہوا) تو یہاں زید پر باندی کا عقر ہوگا اور اولاد کی قیمت ہوگی اور اولاد آزاد ہوگی لیکن اولاد کے بدن کے منافع کی قیمت نہیں لگائی جائے گی کیونکہ یہی واقعہ عمرہ کی عدالت میں پیش کیا



گیا اور حضرت عمرؓ نے بھی فیصلہ فرمایا اور صحابہؓ کی جماعت موجود تھی سب نے اس پر سکوت فرمایا تو عمار کا یہ سکوت بیان ہے اس بات کہ منافع بدن اولاد کی قیمت نہیں لگائی جائے گی۔

۳۔ تیسری قسم وہ ہے جو لوگوں کو دھوکہ سے نجات کے لئے ثابت ہو مثلاً شفیع کو بیع کا علم ہو گیا اور وہ خاموش رہا اور بعد مدت شفیع کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ مردود ہو گا کیونکہ اس کا سکوت دست برداری کا بیان تھا۔

اسی طرح مولیٰ دیکھتا ہے کہ اس کا غلام بازار میں سودا خریدتا ہے اور فروخت کرتا ہے اور مولیٰ سکوت اختیار کرتا ہے تو اس کا سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس کو میری طرف سے بیع و شراہ کی اجازت ہے۔

۴۔ چوتھی قسم وہ ہے جو کثرت کلام سے بچنے کی غرض سے اختیار کی جائے جیسے زید کہتا ہے لا علی مائتہ ودرہم۔ یا لا علی مائتہ و قفین حنطہ تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ پہلا مائتہ سودرہم اور دوسرا سو قفین میں یعنی عطف مائتہ کا بیان ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ متکلم مائتہ سے جو اپنی مراد بیان کرے وہ معتبر ہے اور انہوں نے کہا کہ جیسے کسی نے کہا لا علی مائتہ و ثوبے، اس میں باتفاق فریقین متکلم کے بیان پر عمل ہو گا تو ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ معطوف علیہ کو حذف کرنا متعارف ہے مگر جہاں ضرورت ہو اور خواہ مخواہ طویل کلام ہوتا ہو لہذا کلام کی کثرت وجہ ضرورت ہے تو ضرورت صرف وہاں ہوگی جہاں کثرت سے تکلم کی نوبت آتی ہو۔

اور کثرت تکلم کی ضرورت ان چیزوں میں ہوتی ہے جو واجب فی الذمہ ہو جاتی ہو اور وہ عموماً صرف مکملی اور موزونی چیز ہوا کرتی ہیں کپڑے نہیں ہوتے کیونکہ وہ یکجہی میں اور نہ موزونی بلکہ کپڑے تو واجب فی الذمہ جب ہونگے کہ بیع سلم ہو یا ایسی صورت میں ایسے کپڑوں کو من مقرر کیا جائے جہاں وصف بیان کر کے مؤجل رکھا گیا ہو لہذا امام شافعی رحمہ اللہ کا مذکورہ قیاس جائز نہیں ہے جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرَرِ وَكَأَنَّهُ نَوْعٌ بَيَانٌ يَقَعُ بِبَالِغِ الْوَضْعِ لَهُ وَهَذَا عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ مِنْهُ مَا هُوَ فِي مَعْنَى الْمَنْطُوقِ بِهِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَوَرِثَ آبَاكَ فَلَا مَبْدَأَ الْكَلَامِ وَاجِبُ الشَّرِكَةِ ثُمَّ تَخْصِيصُ الْكَلَامِ بِالْثَلَاثِ دَلٌّ عَلَى أَنَّ الْآلَابَ لَيْسَتْ حَقُّ الْبَاقِي فَصَارَ بَيَانًا بِصَدْرِ الْكَلَامِ لَا بِحُضْرِ السَّكُوتِ وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِدَلَالَةِ حَالِ التَّكَلُّمِ مِثْلُ سَكُوتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ امْرُئِيَاءٍ عَنْ التَّغْيِيرِ يَدُلُّ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَفِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ مِثْلُ سَكُوتِ الصَّحَابَةِ عَنْ تَقْوِيمِ مَنْفَعَةِ الْبَدَنِ فِي وَلَدِ الْمَفْرُورِ وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضَرُورَةٍ دَفْعِ الْغَرَرِ مِثْلُ سَكُوتِ الشَّفِيعِ وَسَكُوتِ الْمَوْلَى حِينَ يَرَى عَبْدًا يَبِيعُ وَلَيْسَتْ تَرَى وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضَرُورَةٍ كَثَرَةِ الْكَلَامِ

مثل قول علمائنا فیہ قال لہ علی مائۃ ودرہم اومائۃ وقفیز حنطۃ ان العطف جعل بیانا للمائۃ وقال الشافعی رحمہ اللہ فی بیان المائۃ کہا اذا قال لہ علی مائۃ وثوب قلنا ان حذف المعطوف علیہ متعارف ضرورۃ کثرۃ العدد و طول الکلام وذلک فیما ثبت وجوب الذمۃ فی عامۃ المعاملات کالمکیل والموزون دون الثیاب فانہا لا تثبت فی الذمۃ الا بطریق خاص وهو السلم

ترجمہ

اور بہر حال بیان ضرورت پس وہ بیان کی ایک ایسی قسم ہے جو اپنے موضوع لہ کے غیر کے ساتھ واقع ہوتی ہے اور یہ چار قسم پر ہے اس میں سے ایک وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہے جیسے فرمان باری وراثۃ ابواک فلامۃ الثلث، صدر کلام نے (ابوین کے درمیان) شرکت کو ثابت کیا پھر ثلث کے ساتھ ماں کی تخصیص اس بات پر دال ہے کہ باپ باقی کا مستحق ہے تو یہ تخصیص الام بالثلث صدر کلام کا بیان ہو گیا محض سکوت سے نہیں اور اسی میں سے دوسرا وہ ہے جو حال تکلم کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے جیسے صاحب شرع کا سکوت کرنا ایسے امر پر جس کو آپ دیکھیں (سکوت کرنا) لغیر و تبدیل سے حقیقت پر دال ہے اور (سکوت کرنا) بیان کی جانب حاجت کی جگہ میں بیان پر دال ہے جیسے صماۃ کا سکوت کرنا بدن کی منفعت کی قیمت لگانے سے مغرور کے بچے میں اور اسی میں سے وہ ہے جو دھوکہ کو دذر کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے جیسے شفیع کا سکوت کرنا جبکہ وہ دیکھتا ہے اپنے غلام کو کہ بیچتا ہے اور خریدتا ہے اور اسی میں سے وہ ہے جو کثرت کلام کی ضرورت کیوجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا اس کے میرے ذمہ سوا در ایک درہم ہے یا سوا در ایک گیسوں کا قفیز ہے کہ عطف کو مائۃ کا بیان قرار دیا جائے گا اور شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قائل کا قول مقبر ہو گا ہم نے کہا کہ معطوف علیہ کا حذف کرنا متعارف ہے عدد کی کثرت استعمال کی ضرورت کی وجہ سے اور طول کلام کی ضرورت کی وجہ سے اور یہ ضرورت اس چیز میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہو جائے جیسے مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اس لئے کہ کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوئے مگر ایک مخصوص طریقہ پر اور وہ طریقہ سلم ہے۔

اوجوب الشرکۃ: کیونکہ اس میں کسی کا حصہ بیان کئے بغیر میراث کی وضاحت دونوں کی جانب ہے۔

بعض السکوت: اگر ماں کا حصہ بیان شرکت کے بغیر بیان کیا جاتا تو سکوت کی صورت میں باپ کا حصہ معلوم نہیں ہوتا تو باپ کے حصہ سے سکوت صدر کلام کی دلالت کے ساتھ بیان ہوتا ہے۔

بیان تبدیل اور نسخ ایک ہی چیز ہے نسخ صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں بیان محض ہے اور ہمارے سامنے

سبق نمبر ۵

علم کی مدت نہیں تھی جس سے ظاہر آئے سمجھا جا رہا تھا کہ یہ حکم باقی رہے گا تو ہمارے حق میں یہ نسخ ہے جیسے قتل قاتل کے حق میں تغیر و تبدل ہے اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے لہذا مصنف نے فرمایا باب بیان التبدیل

وَأَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيلِ فَهُوَ النَّسْخُ وَالنَّسْخُ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَيَانٌ لِمَدَّةِ الْحُكْمِ الْمَطْلُوقِ الَّذِي كَانَ مَعْلُومًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا أَنَّهُ تَعَالَى أَطْلَقَهُ فَصَارَ ظَاهِرًا لِبَقَاءِ فِي حَقِّ الْبَشَرِ فَكَانَ تَبْدِيلًا فِي حَقِّنَا بَيَانًا مَحْضًا فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ كَالْقَتْلِ فَإِنَّ بَيَانُ مَحْضٌ لِأَجْلِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ تَغْيِيرٌ وَتَبْدِيلٌ فِي حَقِّ الْقَاتِلِ

ترجمہ بیان تبدل کا باب اور تبدل نسخ ہے اور صاحب شرع کے حق میں نسخ اس مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو اس حکم کا ظاہر انسان کے حق میں بقاء ہو گیا تھا تو نسخ ہمارے حق میں تبدل ہو گئی صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہوا اور نسخ قتل کے مثل ہے کہ قتل صاحب شرع کے حق میں اجل معلوم کا بیان ہے قاتل کے حق میں تغیر و تبدل ہے۔ پھر نسخ کا عمل ایسا حکم ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ وہ مشروع اور غیر مشروع ہو سکے جیسے مثلاً شراب لہذا ایمان اور کفر میں نسخ کا احتمال نہیں ہے۔ پھر جس میں احتمال نسخ ہے تو ضروری ہے کہ اس میں کوئی ایسی قید نہ ہو جو احتمال نسخ کے منافی ہے مثلاً پہلے سے اس کی مدت بیان کر دی کہ یہ حکم صرف چھ ماہ کے لئے ہے بعد چھ ماہ کے جو حکم ایسا نسخ نہیں کہلائے گا یا اس میں تابید کی قید لگی ہوئی ہو تو اب اس میں احتمال نسخ دور ہو گیا جیسے فرمان باری خالدين فيها ابدًا

پھر تابید کبھی نص سے ثابت ہوتی ہے جیسے مثال مذکور میں اور کبھی دلالت ثابت ہوتی ہے جیسے وہ احکام جن کو چھوڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لئے گئے ہیں بطور دلالت کے ان میں تابید ہے کیونکہ اب ان میں احتمال نسخ نہیں رہا جب کہ آپ کے بعد کوئی نبی بھی نہیں ہے، اسی کو مصنف نے فرمایا۔

وَمَحْدُّ حُكْمٍ يَكُونُ فِي نَفْسِهِ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهِ مَا يَنْبَغِي فِي الشَّيْءِ مِنْ تَوْقِيتٍ أَوْ تَابِيدٍ ثَبَتَ نَصًّا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى خُلِدَ بَيْنَ فِيهَا أَبَدًا أَوْ دَلَالَةً كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِي قَبِضَ عَلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ اور نسخ کا عمل ایسا حکم ہے جو فی نفسہ وجود و عدم کا احتمال رکھے اور اس حکم کے ساتھ ایسی قید لاحق نہ ہو جو نسخ کے منافی ہو یعنی توقیت یا تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ کے



فرمان خالد بن ولیدؓ میں یا دلالت ثابت ہو جیسے تمام وہ احکام مشرور و عہد جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ہے۔

جب حضرت معراج میں تشریف لے گئے اور پچاس وقت کی نماز امت پر فرض ہوئی اور پھر ہوتے ہوتے پانچ رہ گئی تو ابھی ان پر عمل کی نوبت بھی نہ آئی تھی کہ منسوخ ہو گئی البتہ ان کا حضرت نے اعتقاد فرمایا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ عمل کی نوبت آنے سے پہلے محض اعتقاد قلبی کے بعد نسخ ہو سکتا ہے اور نیز ہمارا مسلک ہے معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ عمل کرنا بھی نسخ کے جواز کی شرط ہے مگر تفصیل مذکور سے ان کے قول کی تردید ہوتی ہے اسی طرح تعریفات پر نقص وارد کرنے کا مسئلہ ہے کہ معمول بہ بننے سے پہلے ہی منسوخ ہے (دالسط فی الکلام المنظم)

والشرط التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة۔

ترجمہ

اور جواز نسخ کی شرط ہمارے نزدیک اعتقاد قلبی پر قدرت ہے نہ کہ فعل پر قدرت بخلاف معتزلہ کے۔

پھر قیاس سے جمہور کے نزدیک اور اجماع سے اکثر کے نزدیک نسخ نہیں ہو سکتا کیونکہ اجماع کی حقیقت بھی چند آراء کا اجتماع ہے اور رائے میں یہ بات نہیں جانی جاسکتی کہ اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ حسن و قبح کی نہایت کا وقت آگیا یعنی اب اس کی قباح یا حسن کا حسن ختم ہو گیا اسی کو مضاف نے فرمایا۔

ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا وكذا لا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا مداخل للرأي في معرفة نهائية وقت الحسن والقبح في شيء عند الله تعالى

ترجمہ

اور جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیاس ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ایسے ہی اجماع ان میں سے اکثر کے نزدیک اس لئے کہ اجماع مراد ہے چند آراء کے اجتماع سے اور رائے کا کوئی دخل نہیں ہے حسن اور قبح کے وقت کی نہایت کو پہنچانے میں اس چیز کے بارے میں جو امت کے نزدیک ہے (یعنی اللہ کے یہاں جو حسن و قبح ہے اس کو رائے سے نہیں جانا جاسکتا۔



تشریح

پھر کتاب کو کتاب سے سنت کو سنت سے اور کتاب کو سنت سے اور سنت کو کتاب سے منسوخ کرنا جائز ہے مگر آخری دونوں امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ یہ تو طعن کا ذریعہ ہو گا کہ لوگ کہیں گے کہ کیا رسول ہے کہ اس کا خدا اس کو جھٹلاتا ہے یا کیا رسول ہے جو اپنے خدا کو جھٹلاتا ہے۔ مگر ہم کہیں گے کہ جب نسخ کی حقیقت حکم کی مدت کا بیان ہے تو رسول کتاب کے حکم کی مدت بیان کرے یا اللہ تعالیٰ اس حکم کی مدت بیان کر دے جو حکم کہ حدیث سے ثابت ہوا تھا اسی کو مصنفؒ نے فرمایا۔

وَأَمَّا يَجُوزُ النَّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسَّنَةِ وَيَجُوزُ النَّسْخُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ يَكُونُ مَدْرَجَةً إِلَى الطَّعْنِ وَأَنَّا نَقُولُ النَّسْخُ بَيَانٌ مَدَّةِ الْحُكْمِ وَجَائِزٌ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيَانٌ مَدَّةِ حُكْمِ الْكِتَابِ فَقَدْ بَعِثَ مُبَيِّنًا وَجَائِزًا يَتَوَلَّى اللَّهُ تَعَالَى بَيَانَ مَا لَجُوزِي عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ

اور نسخ جائز ہے کتاب اور سنت سے اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک نسخ کو دوسرے سے ہمارے نزدیک اور شافعیؒ نے فرمایا کہ جائز نہیں اس لئے کہ یہ طعن کا ذریعہ ہو گا اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے اور رسول علیہ السلام کے لئے جائز ہے کتاب کے حکم کی مدت کو بیان کر دینا کیونکہ آپ مبین بنا کر مبعوث فرمائے گئے ہیں اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ متولی ہو جائے اس حکم کے بیان کا جس کو اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر جاری فرمایا۔

تشریح

پھر تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں یہ بھی جائز ہے اور ایک ہو جائے دوسرا نہ ہو یہ بھی جائز ہے کیونکہ نظم قرآنی کے دو حکم ہیں ۱۔ الفاظ جو جواز صلوٰۃ کا مدار ہے۔ ۲۔ احکام کا مدار ہے یعنی وجوب و حرمت وغیرہ کا یعنی معانی اور یہ دونوں مقصود ہیں تو جب مقصود ہیں تو ان میں سے ہر ایک میں احتمال ہے کہ اس کی مدت اور وقت کو بیان کر دیا جائے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وَيَجُوزُ النَّسْخُ التَّلَاوَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَيَجُوزُ النَّسْخُ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ لَأَنَّ لِلنَّظْمِ حَكْمَيْنِ جَوَازُ الصَّلَاةِ وَمَا هُوَ قَاسِمٌ بِمَعْنَى صِبْغَةٍ وَكُلٌّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا مَقْصُودٌ بِنَفْسِهِ فَاحْتَمَلَ بَيَانُ الْمَدَّةِ وَالْوَاقِتِ

ترجمہ

اور جائز ہے تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا اس لئے کہ نظم کے دو حکم ہیں ایک جواز صلوٰۃ اور دوسرا وہ حکم جو اس کے صیغہ کے معنی کے ساتھ قائم ہے اور ان میں سے ہر ایک مقصود بنفسہ ہے تو ہر ایک احتمال رکھے گا مدت



کے اور وقت کے بیان کرنے کا۔

تشریح

پھر ہمارے نزدیک نص کے اوپر زیادتی بھی نسخ ہے بخلاف امام شافعیؒ کے ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع اب حکم کا بعض حصہ ہے اور حقوق اللہ میں بعض کو وجود کا حکم ہی نہیں ملتا کیونکہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا لہذا فجر کی ایک رکعت عدم کے درجہ میں ہوگی کیونکہ حق دور کعتیں ہیں اسی طرح مظاہر نے کفارہ کے عیس روزے رکھے پھر وہ بیمار ہو گیا اور پھر تیس مسکینوں کو کھانا کھلایا تو جائز نہوگا کیونکہ حق اللہ میں تجزی لازم آتی ہے تو یا تو پورے ساٹھ روزے رکھے ورنہ پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

تو بہر حال زیادت علی النص اگرچہ ظاہری اور لفظی اعتبار سے بیان ہے لیکن معنوی اعتبار سے یہ نسخ ہے (کما مر) اسی کو مصنفؒ نے فرمایا۔

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لِأَنَّ بِالزِّيَادَةِ يَصِيرُ أَصْلُ الْمَشْرُوعِ بَعْضًا لِحَقِّ وَمَا لِبَعْضٍ حُكْمُ الْوُجُودِ فَيَمَّا يَجِبُ حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْوَصْفَ بِالتَّجْزِئَةِ حَتَّىٰ أَنْ الْمَظَاهِرَ إِذَا مَرَضَ بَعْدَ مَا صَامَ شَهْرًا فَاطْعَمَ ثَلَاثِينَ مَسْكِينًا لَمْ يَجِزْ فَكَانَتْ الزِّيَادَةُ نَسْخًا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى

ترجمہ

اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اختلاف ہے شافعیؒ کا اس لئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) حق کا بعض ہوگا اور بعض کو وجود کا حکم نہیں ہے اس حکم میں جو واجب ہو اللہ تعالیٰ کا حق بنکر اس لئے کہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا یہاں تک کہ مظاہر جب بیمار ہو گیا تیس روزوں کے بعد پس اس نے تیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو یہ اس کو کفایت نہیں کرے گا تو یہ ہوگی زیادتی نسخ معنی کے اعتبار سے۔

تشریح

بہر حال جب زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے اور نسخ قیاس یا خبر واحد سے جائز نہیں ہے تو خبر واحد کی وجہ سے فاتحہ کو نماز کا رکن قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے اور نص یہ ہے فاقروا ما تیسر من القرآن نیز بکر کی حد زنا میں کوڑوں کے ساتھ جلا وطن کرنا نہیں ہو سکے گا ورنہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اسی طرح طواف زیارت میں طہارت کی شرط سے بھی اور کفارہ عیسین و ظہار کے غلام میں ایمان کی قید لگانا بھی نص پر زیادتی ہے نسخ ہے جو خبر واحد یا قیاس سے جائز نہیں ہے۔ اسی کو مصنفؒ نے فرمایا۔

وَلِهَذَا لَمْ يَجْعَلْ عَلِمَاؤُنَا قِرَاءَةَ الْفَاتِحَةِ رَكْنًا فِي الصَّلَاةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّهُ زِيَادَةٌ



على النقص والواز زيادة التفتح في زنا البكر وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة وزيادة
صفة الايمان في رقة الكفارة بخبر الواحد والقياس -

ترجمہ

اور اسی وجہ سے ہمارے علمائے فاتحہ کی قرأت کو نماز میں رکن قرار نہیں دیا خبر واحد سے اس لئے کہ یہ نص پر زیادتی ہے۔ اور انکار کیا ہے (ہمارے علمائے جلاوطنی کی زیادتی کا حد بنا کر بکری زنا میں اور طہارت کی زیادتی کا طواف زیارت میں شرط بنا کر اور صفت ایمان کی زیادتی کا کفارہ کے غلام میں خبر واحد یا قیاس سے۔
تنبیہ :- ضرورت نہونے کی وجہ سے بہت اختصار سے کام لیا گیا ہے۔

سبق نمبر ۲۵

سنن قولیہ سے فراغت کے بعد مصنف نے سنن افعالیہ کو بیان فرمایا ہے کہ سنن افعالیہ کی چار قسمیں ہیں مباح، مستحب، واجب، فرض، اول جیسے اکل و شرب کی عادات، مستحب جیسے تسخیم قبل الوضوء، واجب جیسے سجود سہو، فرض جیسے نماز پنج گانہ وغیرہ، ایک قسم زلت و لغزش بھی ہے مگر اس کا اقتداء جائز نہیں ہے اور اس قسم میں یہ بھی ضروری ہے کہ خود صاحب واقعہ یا شرک جانب سے اس کے زلت ہونے کی وضاحت ہو گئی ہو جیسے موسیٰ کا فرمان ہذا من عمل الشیطان اور ارشاد باری و عسی آدم ربہ فتویٰ - آپ کے جملہ افعال کے بارے میں اختلاف ہے لیکن جو شیخ ابو جرحہ صا رازی نے فرمایا ہے وہ صحیح ہے۔ کہ جن افعال کے بارے میں ہمیں علم ہے کہ یہ اپنے فرض یا مستحب وغیرہ کے طریقہ پر ادا کیا ہے اسی طرح ان کو ہم بھی کریں گے اور جہاں یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کیا نوعیت ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ یہ آپ کے ساتھ شخص نہیں ہے تو ایسی جگہ ہم اس پر عمل کریں گے۔ اور جب تک کوئی دلیل نہ آجائے اس کو ادنیٰ درجہ پر محمول کریں گے یعنی اباحت کے درجہ پر اس کو مصنف نے فرمایا۔

والذی یصل بالسنن افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی اربعة اقسام مباح
ومستحب و واجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لکنہ لیس من هذا الباب
فی شئ لانہ لا یصلح لاقتداء ولا یخلو عن الاقتران ببیان انہ زلة واختلف فی سائر
افعال والصحیح ما قالہ الجصاص ان ما علنا من افعال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واقعا
على جهة نقدی بہ فی ایقاعہ على تلك الجهة وما لم نعلمه على آى جهة فعلة فلنا فعلة على
ادنى منازل افعالہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو الا باحة لان الاتباع اصل فوجب
التسک بہ حتی یقوم دلیل خصوص بہ



ترجمہ

اور جو بحث متصل ہے سنن (قولیہ) سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ہیں اور یہ چار قسم پر ہیں، مباح، اور مستحب، اور واجب، اور فرض، اور ان میں سے ایک دوسری قسم ہے اور وہ زلت ہے، لیکن وہ اس باب میں کسی درجہ پر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اقتدار کے جانے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ قسم خالی نہیں ہے اس بات کے بیان سے کہ یہ زلت ہے اور آپ کے تمام افعال کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح وہ ہے جس کے قائل جصاص ہیں کہ جن افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم نے جان لیا کسی جہت پر واقع ہونے کو تو اس فعل کی اقتدار کی جائے گی اس کو اسی جہت پر واقع کرنے میں اور جس کو ہم نے نہیں جانا کہ کس جہت پر اس کو آپ نے کیا ہے تو ہم کو اس کے کرنے کا حق ہے آپ کے افعال کے مراتب میں سے ادنیٰ مرتبہ پر محمول کر کے اور وہ اباحت ہے اس لئے کہ اتباع اصل ہے اصل کے ساتھ تمسک واجب ہے، یہاں تک کہ قائم ہو جائے اس فعل کے خاص ہونے کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ۔

تشریح

باب سنت کے ساتھ اس بحث کا بھی جوڑ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کا کیا حکم تھا اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ درپیش ہوتا۔ اور وحی کے انتظار کے باوجود وحی نہ آئی اور تین دن گزرے تو وہاں آپ حکم تھا کہ اجتہاد سے فیصلہ صادر فرمادیں۔

پھر آپ کے اور دو مسر مجتہد کے اجتہاد میں یہ فرق ہے کہ اگر آپ کے اجتہاد میں خطا واقع ہو گئی تو منجانب اللہ اس کی تلافی کر دی جاتی ہے بخلاف مجتہد کے جیسے آپ کے اور دیگر اولیاء کے الہام میں فرق ہے کہ آپ کا الہام حجت قطعیہ ہے، اور دوسروں کا الہام بشرطیکہ اصول شرع کے مخالف نہ ہو خود ان کے حق میں حجت ہے دوسروں کے حق میں نہیں ہے اسی کو مصنف فرماتے ہیں۔

وَيَتَصَلَّ بِالسُّنَنِ بَيَانُ طَرِيقَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَظْهَارِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالْاجْتِهَادِ وَاخْتَلَفَ فِي هَذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنْ كَانَ يَعْمَلُ بِالْاجْتِهَادِ إِذَا انْقَطَعَ طَمَعُهُ عَنِ الْوَحْيِ فِيمَا ابْتَلَى بِهِ وَكَانَ لَا يُقَرَّرُ عَلَى الْخَطَا فَاذَا اقْتَرَعَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ كَانَ ذَلِكَ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ بِخِلَافِ مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ وَهُوَ نَظِيرُ الْإِلْهَامِ فَإِنَّ حُجَّتَهُ قَاطِعَةٌ فِي حَقِّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ

ترجمہ ۱۔ اور سنن کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع



کوئی ہر کرنے میں متصل ہے، اور اصولین نے اس فصل میں اختلاف کیا ہے، اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ آپ اجتہاد پر عمل فرماتے تھے جبکہ پیش آمدہ حادثہ میں وحی سے آپ کی امید منقطع ہو جاتی اور آپ خطا پر برقرار نہیں رکھے جاتے تھے پس جب اس حکم میں سے کسی پر برقرار رکھے گئے تو یہ حکم کے درست ہونے پر دلیل قطعی ہوگی بخلاف اس اجتہاد کے جو آپ کے غیر کی طرف سے ہو یعنی رائے سے حکم کا بیان اور اجتہاد الہام کی نظیر ہے کہ الہام آپ کے حق میں یعنی آپ کا الہام (حجت قطعی ہے اگرچہ الہام آپ کے غیر کے حق میں اس صفت پر نہیں ہے۔

تشریح

اور جو شرائع سابقہ کے احکام قرآن و حدیث میں وارد ہیں اور ان پر ان کو بیان کرنے کے بعد کوئی دیگر مذکور نہیں تو وہ احکام ہم پر لازم ہیں لیکن پہلی شریعتوں کے احکام ہونے کے اعتبار سے نہیں بلکہ ہماری شریعت کے احکام ہونے کے اعتبار سے اور گویا یہ بحث بھی باب السنہ سے تعلق رکھتی ہے اسی کو مصنف فرمایا

وَمَا يَتَّبِعُ لِسُنَّةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ شَرَاءُ مِنْ قَبْلِهِ وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِيهِ إِنَّ مَا قَصَّ اللَّهُ تَعَالَى
أَوْ رَسُولُهُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ انْكَاسٍ يُلْزِمُنَا عَلَى أَنَّ شَرِيعَةَ لِرَسُولِنَا صِلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -

ترجمہ

اور ان مباحث میں سے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی سنت کے ساتھ متصل ہیں ان انبیاء کے احکام مشروعہ میں جو آپ سے پہلے تھے۔ اور اس میں قول صحیح یہ ہے کہ جس کو اللہ اور اس کے رسول نے ان شرائع میں سے بغیر انکار کے بیان فرمایا ہے وہ ہم پر لازم ہیں اس بنا پر کہ وہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے۔

تشریح

اب یہاں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ صحابیؓ کی تقلید کا کیا حکم ہے تو اس میں علماء کا اختلاف ہے ابو سعید برذیؓ کہتے ہیں کہ قول صحابیؓ خواہ مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو اس کی تقلید واجب ہے کیونکہ اس میں سماع اور توقیف کا احتمال ہے اور اگر بالفرض یہ ان کا قیاس بھی ہو تب بھی اصابت رائے میں جو ان کا مرتبہ ہو سکتا ہے وہ بعد دلوں کا نہ ہو گا کیونکہ وہ احوال تنزیل کا مشاہدہ کئے ہوئے ہیں اور اسباب تنزیل سے واقف ہیں امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ غیر مدرک بالقیاس میں ان کی تقلید کی جائے گی اور مدرک بالقیاس میں نہیں اور امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ مطلقاً تقلید نہ ہوگی، مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وَمَا يَتَّبِعُ بِخَتْمِ بَابِ السُّنَّةِ - بَابُ مُتَابَعَةِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ
الْبُرْدِيُّ تَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ لِاحْتِمَالِ السَّمْعِ وَالتَّوْفِيقِ وَلِفَضْلِ أَصَابَتِهِمْ
فِي نَفْسِ الرَّأْيِ بِشَاهِدَةِ أَحْوَالِ التَّنْزِيلِ وَمَعْرِفَةِ أَسْبَابِهِ وَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْكَرْخِيُّ لَا يَجُوزُ تَقْلِيدُ
الصَّحَابِيِّ إِلَّا فِي مَا لَا يَدْرِكُ بِالْقِيَاسِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَقْلَدُ أَحَدٌ مِنْهُمْ -



ترجمہ

اور وہ بحث جس سے باب سنت کا اختتام واقع ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی پیروی کا باب ہے۔ ابو سعید بدویؓ نے فرمایا صحابی کی تقلید واجب ہے اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا سماع اور توقیف کے احتمال کی وجہ سے اور نفس رائے (قیاس) میں ان درستگی کے زیادہ ہوتے کی وجہ سے اور ابوالحسن کرخیؓ نے فرمایا صحابی کی تقلید جائز نہیں مگر ایسے قول میں جو قیاس سے نہ جانا جاسکتا ہو۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی۔

تشریح

یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینا بھی ضروری ہے کہ تقلید صحابیؓ میں یہ اختلاف کب ہے؟ تو اس کے لئے دو شرطیں ذہن میں رکھئے۔ ۱۔ کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہو ورنہ اگر اختلاف ثابت ہو گیا تو پھر بالاتفاق تقلید واجب نہیں ہے بلکہ مجتہد کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے۔ ۲۔ یہ بات بھی ثابت نہ ہو سکی ہو کہ یہ قول دوسرے صحابہ تک پہنچا اور وہ اس پر خاموش رہے، تب یہ اختلاف مذکور ہے ورنہ اگر یہ صورت ہو جو مذکور ہوئی ہے تو بالاجماع تقلید واجب ہوگی کیونکہ یہ اجماع صحابہؓ کے درجہ میں ہے۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہؓ نے اختلاف کیا ہو اور چند اقوال ہو گئے ہوں تو حق انہیں اقوال میں منحصر ہے لہذا بعد کے مجتہد کے لئے جائز نہیں کہ ان اقوال کے علاوہ کوئی اور قول اختیار کرے بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ انہیں میں سے دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دے۔ اور جس طرح قیاسوں کے تعارض کی صورت میں ان میں سے کوئی ساقط نہیں ہوتا بلکہ مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی نظر و فکر سے کسی پر بھی عمل کرے یہی حال اقوال صحابہؓ کے تعارض کا ہے۔

پھر یہاں ایک مسئلہ تقلید تابعی کا ہے تو جو تابعی ایسا ہو جنکا فتویٰ دو صحابہ میں مروج ہو اور ان میں سے کسی نے صحابہؓ سے فتویٰ میں مزاحمت کی ہو جیسے قاضی شریحؒ نے حضرت علیؓ سے مزاحمت کی تھی کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں غیر مقبول ہے تو ایسے تابعی کے بارے میں دو قول ہیں، بعض نے کہا تقلید ہوگی اور بعض نے کہا کہ تقلید نہیں کی جائے گی اور یہی امام صاحبؒ سے ظاہر الروایہ ہے۔

وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان بلغ غير قائله فسكت مسلماً وأما ان اختلفوا في شيء فالحق لا يبدؤ اقاويلهم ولا يسقط البعض البعض بالتعارض لانه تعين وجه الرأي لئلا يحل لمحتاجه بينهم بالحديث فحل محل القياس واما التابعي فان زاحمهم في الفتوى يجوز تقليد لا عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافاً للبعض

ترجمہ :- اور یہ اختلاف ہر ایسے قول میں ہے جو ان سے بغیر کسی اختلاف کے ثابت ہو اور بغیر اس کے



کہ یہ بات ثابت ہو کہ وہ قول پہنچا ہو اس کے قائل کے غیر کو پس وہ خاموش ہو گیا ہو دراصل ایک اس کو تسلیم کرنے والا ہے اور بہر حال اگر انہوں نے کسی شے کے بارے میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقوال سے متنازع نہ ہوگا اور بعض بعض کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا تعارض کی وجہ سے۔ اس لئے کہ قیاس کا پہلو متعین ہو گیا جب کے ان کے درمیان حدیث مرفوع سے مجاہدہ جاری نہیں ہوا تو وہ قول صحابی (قیاس کے درجہ میں آگیا اور بہر حال تابعی پس اگر وہ مزاحم ہوا ہو صحابہ سے فتوے میں تو اس کی تقلید جائز ہے ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اختلاف ہے بعض کا۔

سبق نمبر ۵۳ باب الإجماع

اجماع کن حضرات کا شمار کیا جاتا ہے اور وہ شرعاً قابل قبول ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے صحابہؓ کی قید لگائی ہے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ، اور امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی اور فرقہ زیدہ اور امامیہ نے آل رسولؐ کی مگر ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے مجتہدین کا اجماع صحیح ہے البتہ یہ شرط ہے کہ وہ عادل ہوں اور اہل اجتہاد میں سے ہوں تعداد ان کی کتنی ہے یہ کچھ شرط نہیں ہے، اور اسی قول پر مرجعنا بھی شرط نہیں ہے بلکہ ان کے مرنے سے پہلے بھی اس کو اجماع کہا جائے گا۔ اور جو لوگ اہل ہویٰ ہیں جیسے شیعہ ان کا اختلاف مضر نہیں خصوصاً اس امر کے سلسلہ میں جس میں ان کو اہل ہویٰ کہا گیا ہے۔

اور جو عوام کا انعام ہیں ان کا اختلاف اگر ایسے امر میں ہو جس میں اجتہاد کا دخل نہ ہو تو معتبر ہوگا اور پھر اجماع منقذ نہ ہو سکے گا۔ ورنہ امور اجتہادیہ میں ان کا اختلاف اجماع کے لئے معتبر نہ ہوگا۔ یہاں تک کی عبارت ملاحظہ ہو۔

اختلف الناس فمن ينعقد بهم اجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابه وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة وقال بعضهم لا اجماع الا لعترۃ الرسول صلى الله عليه وسلم والصحيح عندنا ان اجماع علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة ولا عبرة بقلّة العلماء وكثرتهم ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بخالفۃ اهل الهوى فيما سبوا به الى الهوى ولا بخالفۃ من لا رأى له في الباب الا فيما ليستغنى عن الرأى -

ترجمہ

لوگوں نے اختلاف کیا ہے ان حضرات کے سلسلہ میں جن سے اجماع منقذ ہوتا ہے ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اجماع نہیں ہے مگر صحابہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر اہل مدینہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر آل رسولؐ کا۔ اور ہمارے نزدیک



میں نے کہ ہر راز کے علم کا اجماع اہل عدالت و اجتہاد میں حجت اور علماء کی قلت اور ان کی کثرت کا اعتبار نہیں ہے اور نہیں اعتبار ہے اس اجماع پر برقرار رہنے کا۔ یہاں تک کہ وہ مرجائیں۔ اور نہیں اعتبار ہے اہل ہونے کی مخالفت کا اس امر میں جس میں وہ ہونے کی جانب منسوب کئے گئے ہیں اور نہیں اعتبار ہے ان لوگوں کی مخالفت کا جن کے لئے اس باب میں رائے نہیں ہے مگر اس امر میں جو رائے سے مستغنی ہو۔ تنبیہ :- بر بناء اختصار ہم نے تفصیلات کو ترک کر دیا ہے۔

تشریح

پھر اجماع کے مختلف درجات و مراتب میں اول درجہ صحابہ کا وہ اجماع ہے جو تصریح ہو کہ ہم نے اس پر اجماع کر لیا، اور دوسرا درجہ صحابہ کا وہ اجماع ہے کہ بعض کی جانب سے صراحت ہو اور باقی حضرات کی جانب سے سکوت ہو۔ کیونکہ تقریر حکم پر رض کی دلالت زیادہ واضح ہے اور سکوت کی کم ہے۔

پھر ثالثا تابعین کا اجماع یا تو ایسے قول پر ہوگا کہ پہلے اس قول کے مخالف کسی کا قول نہیں گذرا یا ایسا ہوگا کہ اقوال مختلف تھے جن میں سے تابعین نے کسی ایک قول پر اجماع کیا ہے تو گویا یہاں پہلے اس اجماع کے مخالف قول گذر چکا ہے تو دوسرے اجماع کے بارے میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہوا کیونکہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اس کی مخالفت انعقاد اجماع کے لئے مضر ہوتی۔

تو اب بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مرنے سے کسی کا قول باطل نہیں ہوتا اور نہ جملہ مذاہب باطل ہو گئے ہوتے۔ مگر ہمارے نزدیک یہ اجماع کی دونوں صورتیں درست ہیں اور دونوں صورتوں میں اجماع منعقد ہو جائے گا۔ مگر اجماع کی یہ پہلی صورت حدیث مشہور کے درجہ میں ہے اور دوسری خبر واحد کے درجہ میں ہے پھر جو اجماع سلف بطریق تواتر منقول ہو وہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے اور جو بطریق آحاد منقول ہو وہ خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

پھر اجماع بذات خود یقین کو واجب کرتا ہے لیکن اصول کے طریقہ میں اگر آحاد کا طریقہ آگیا تو پھر اجماع خبر واحد کے درجہ میں ہوگا اور اب یہ صرف عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم کو اور اب بھی اس کو قیاس پر مقدم رکھا جائیگا۔ اب عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم الاجماع على مراتب فلا قولى اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه ففهم اهل المدينة وعروة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم الذى ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقيين لان السكوت فى الدلالة على التقدير دون النص ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم ينكهر فيه قول من سبقهم مخالفا ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالفا فقد اختلف العلماء فى هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعا لان موت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لکن فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق



فیه الخلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد واذا انتقل اليها اجماع السلف باجماع علماء كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل اليها بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد وهو يقين باصله لكنه لما انتقل اليها بالاحاد اوجب العمل دون العلم وكان مقدماً على القياس

ترجمہ

پھر اجماع چند اہم پر ہے پس سب سے زیادہ قوی صحابہ کا وہ اجماع ہے جو صراحت ہو اس لئے کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے پس صحابہ میں اہل مدینہ اور آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پھر وہ اجماع ہے جو ان میں سے بعض کی صراحت سے اور باقی حضرات کے سکوت سے ثابت ہو اس لئے کہ سکوت دلالت کرنے میں تقریر حکم پر بعض سے کمتر ہے پھر ان لوگوں کا (تابعین کا) جو صحابہ کے بعد ہیں ایسے حکم پر جس میں ان لوگوں کا قول ظاہر نہ ہو جو ان کے (تابعین کے) مخالف ہو، پھر تابعین کا اجماع ہے ایسے قول پر کہ مقدم ہو چکا ہے جس میں ان کے مخالف قول پس علماء نے اس آخری فصل میں اختلاف کیا ہے پس بعض نے فرمایا کہ یہ اجماع نہ ہوگا اس لئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرے گی۔

اور ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے علماء کا اجماع حجت ہے اس قول میں جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو اور اس میں جس میں اختلاف مقدم نہ ہوا ہو لیکن اجماع اس قول میں جس میں اختلاف مقدم نہ ہوا ہو وہ حدیث مشہور کے درجہ میں ہے، اور جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو وہ اس حدیث صحیح کے درجہ میں ہے جو واحد ہو اور جبکہ منتقل ہو ہم تک (تواتر کے طریقہ پر) سلف کا اجماع ہر زمانہ کے علماء کے اجماع کے ساتھ اس کی نقل پر تو وہ حدیث متواتر کی نقل کے معنی میں ہے اور جب اجماع منتقل ہو ہم تک آحاد کے طریقہ پر تو وہ اجماع خبر واحد کی نقل کے مثل ہے اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے یقین ہے لیکن جب ہم تک آحاد کے ساتھ منتقل ہو تو وہ عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم کو اور اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

سبق نمبر ۲۵ باب القیاس

اس باب میں پانچ چیزیں خصوصیت سے مذکور ہوں گی ۱۔ قیاس کی تعریف ۲۔ قیاس کی شرط ۳۔ رکن قیاس ۴۔ حکم قیاس ۵۔ علل مؤثرہ پر شواہد کی جانب سے وارد شدہ اعتراض کا جواب۔

مصنف نے سب سے پہلے قیاس کی تعریف بیان کی کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا اور ناپنا جیسے بولا جاتا ہے قس النعل بالنعل یعنی اس کو دوسرے جیسا بنا دو اور فقہاء جب اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت کرتے ہیں تو وہ اس کو قیاس کے نام سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے علم اور علت کے اندر فرع کو اصل سے ناپا ہے۔



شرط قیاس: قیاس کی چار شرطیں ہیں دو عدی اور دو وجودی وہ دو وجودی ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ یعنی اصل کسی دوسری نص سے اس حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو ورنہ قیاس صحیح نہ ہوگا جیسے حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی نہایت شہادت معاملات میں معتبر ہے اور اس میں فقط یہ مخصوص ہیں لہذا دوسرے حضرات کو خواہ وہ خلفاء راشدین ہی کیوں نہ ہوں ان پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

شرط دوم: مقیس علیہ خود خلاف قیاس نہ ہو ورنہ قیاس صحیح نہ ہوگا جیسے قہقہر سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس ہے لہذا اس پر کسی کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

شرط ثالث: یہ وجودی دو شرطوں میں سے پہلی شرط ہے جس میں چار پرزے ہیں بالفاظ دیگر بظاہر یہ ایک شرط ہے اور حقیقت میں یہ چار شرطیں ہیں ۱۔ اصل کا جو حکم فرع کی جانب آیا ہے وہ حکم شرعی ہو۔ ۲۔ حکم شرعی بلا تغیر و تبدل منتقل ہوا ہو ۳۔ اصل اور فرع آپس میں ایک دوسرے کی نظیر ہوں ۴۔ فرع کے اندر خود حکم نص سے ثابت نہ ہو ورنہ پھر قیاس صحیح نہ ہوگا۔

لہذا اگر کے علاوہ بقیہ شرابوں کو خمر کے نام سے موسوم کرنے کے لئے ان کا خمر پر قیاس صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں بلکہ لغوی ہے کما ثبت من الشرط الاول ہمسلمان اگر ظہار کرے تو کفارہ سے حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر ذمی ظہار کرے تو چونکہ وہ کفارہ کا اہل نہیں ہے اسوجہ سے کہ کفارہ عبادت ہے اور کفار عبادت کے اہل نہیں ہیں لہذا ذمی میں حرمت ہمیشہ رہے گی لہذا ہم نے کہا کہ ذمی کا ظہار جائز نہیں ہے مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ ذمی کا ظہار جائز ہے مسلم پر قیاس کرتے ہوئے۔

ہم نے جواب دیا کہ یہاں شرط ثانی مفقود ہے کیونکہ حکم شرعی بدل کر فرع کے اندر ثابت ہوگا کیونکہ اصل میں حرمت موقتہ ہے اور فرع میں حرمت مؤبدہ ہے لہذا اس شرط کے مفقود ہونے کیوجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا کما علم من الشرط الثانی، اسی طرح اگر روزہ کی حالت میں کوئی بھول کر کھاپی لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور اگر زبردستی یا خطا کھائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور آخری دونوں کا اول پر قیاس صحیح نہیں ہوگا کیونکہ شرط ثالث مفقود ہے کیونکہ فرع اصل کی نظیر نہیں بلکہ اصل سے گھٹیا ہے کیونکہ اصل کا عذر من جانب اللہ ہے اور فرع کے عذر میں بندہ کا دخل ہے لہذا قیاس صحیح نہیں ہوگا کیونکہ مقیس علیہ اور مقیس میں نظیر ہونے کا پہلو ختم ہے کما علم من الشرط الثالث۔

کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں غلام مقتی کا مؤمن ہونا شرط نہیں ہے کفارہ قتل میں یہ شرط ہے امام شافعی نے اس کو قتل پر قیاس کیا ہے اور یہاں بھی رقبہ مؤمن کی شرط لگائی ہے۔

ہم نے کہا کہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ قیاس جب صحیح ہوگا کہ فرع کو بیان کرنے میں خود نص نہوتی اور یہاں نص موجود ہے لہذا پھر قیاس نہ ہوگا اور اس کو مطلق ہی رکھا جائے گا، اسی طرح صدقات یعنی کفارات کا صرف کرنا کفار کی جانب صحیح ہے مگر امام شافعی نے فرمایا کہ جائز نہیں انہوں نے اس کو زکوٰۃ پر قیاس کیا ہے۔ ہم نے کہا کہ یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع کے اندر نص موجود ہے جو ایمان کی قید سے مطلق ہے لہذا پھر قیاس صحیح نہ ہوگا اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں



بَابُ الْقِيَاسِ

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى بَيَانِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهِ وَرُكْنِهِ وَحُكْمِهِ وَدَفْعِهِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَالْقِيَاسُ هُوَ التَّقْدِيرُ
لِقَوْلِهِ يُقَالُ قِيَاسُ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ أَيْ قَدَرُهُ بِهِ وَاجْعَلْهُ نَظِيرَ الْأَخْرِ وَالْفَقْهَاءُ إِذَا أَخَذُوا حُكْمَ الْفَرْعِ مِنَ
الْأَصْلِ سَمَّوْا ذَلِكَ قِيَاسًا لِلتَّقْدِيرِ هُوَ الْفَرْعُ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةُ -

ترجمہ

یہ قیاس کا باب ہے اور یہ مشتمل ہے نفس قیاس کے بیان پر اور اس کی شرط پر اور اس کے رکن
پر اور اس کے حکم پر اور اس کے دفع پر، بہر حال پس قیاس باعتبار لغت وہ اندازہ کرنا ہے
قیس النعل بالنعل یعنی اس کو اس کے ساتھ ناپ دے اور اس کو دوسرے کی نظیر بنا دے اور فقہاء جب اصل سے
فرع کا حکم لیتے ہیں تو اس کا نام قیاس رکھتے ہیں ان کے ناپ دینے کی وجہ سے فرع کو اصل کے ساتھ حکم اور علت میں۔

وَأَمَّا شَرْطُهُ فَإِنْ لَا يَكُونُ الْأَصْلُ مَخْصُوصًا بِحُكْمِهِ بِنَصٍّ آخِرٍ كَقَبُولِ شَهَادَةِ خَزِيمَةَ رَضٍ وَحْدَةً كَانَ حُكْمُهَا
ثَبَتَ بِالنَّصِّ اخْتِصَاصٌ بِهِ كَرَامَةِ لَهٍ وَإِنْ لَا يَكُونُ الْأَصْلُ مَعْدُومًا لَّابَةٍ عَنِ الْقِيَاسِ كَأَيَّاجِ الطَّهَارَةِ
بِالْفَهْمَةِ فِي الصَّلَاةِ -

ترجمہ

اور بہر حال قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل اپنے حکم کے ساتھ دوسری نفس کے سبب سے مخصوص نہ ہو
جیسے تنہا خزمیہ کی شہادت کو قبول کرنا ایسا حکم ہے کہ نفس اس حکم کا انہیں کے ساتھ مخصوص ہونا
ثابت ہے ان کے اعزاز کی غرض سے اور (دوسری شرط یہ ہے کہ) اصل قیاس سے ہٹی ہوئی نہ ہو جیسے نماز میں تہجر
کی وجہ سے طہارت کا واجب ہونا۔

وَأَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بَعِيدًا إِلَى فَرْعٍ هُوَ نَظِيرُهُ وَلَا نَضْ فِيهِ فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ
لِلثَّبَاتِ اسْمُ الْخَمْرِ لِسَائِرِ الْأَشْيَاءِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَلَا لَصِحَّةِ طَهَارٍ لِذَمِّ لَكُونِهِ تَغْيِيرًا
لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْأَصْلِ إِلَى إِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ وَلَا لَتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ
النَّاسِي فِي الْفِعْلِ إِلَى الْمَكْرُوهِ وَالْخَاطِئِ لِأَنَّهُ عَذْرُهُمَا دُونَ عَذْرَةِ فَكُلَانِ تَعْدِيَتِ إِلَى مَا لَيْسَ بِنَظِيرِهِ
وَلَا لَشَرْطِ الْإِيمَانِ فِي رِقَبَةِ كَفَّارَةِ الْبَيْمَنِ وَالطَّهَارِ وَفِي مَصْرِفِ الصَّدَقَاتِ لِأَنَّهُ تَعْدِيَةٌ إِلَى مَا فِيهِ
نَصٌّ بِتَغْيِيرِهِ -

ترجمہ

اور (تیسری شرط یہ ہے کہ) وہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہو بعینہ اس فرع کی جانب متعدی ہو
جو اس کی نظیر ہے اور اس میں کوئی نص نہ ہو تو تعلیل درست نہ ہوگی غمرا کا نام ثابت کرنے کے لئے تمام شرابوں کے لئے



اس لئے کہ یہ حکم شرعی نہیں ہے اور تعلیل صحیح نہیں ہے، ذمّی کے ظہار کی صحت کے لئے تحلیل کے ہونے کی وجہ سے اس حرمت کی تبدیلی جو اصل میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے حرمت کے مطلق ہونے کی جانب کسی مدت سے فرع کے اندر اور تعلیل درست نہیں ہے حکم کے متعدی کرنے کے لئے ناسی سے فطر کے اندر مکروہ اور غاطی کی جانب اس لئے کہ ان دونوں کا غدر ناسی کے غدر سے کم ہے تو ہو جائے گا حکم کا تعدیہ اس فرع کی جانب جو اصل کی نظیر نہیں ہے۔ اور تعلیل صحیح نہیں ہے ایمان کی شرط کے لئے کفارۃ بین اور ظہار کے غلام میں اور مصرف صدقات میں اس لئے کہ یہ تعدیہ ہے ایسی فرع کی جانب جس میں نص ہے حکم کے متغیر کرنے کے ساتھ ساتھ۔

تشریح قیاس کی تعریف علماء نے مختلف عبارات میں کی ہے جس کو اصول الفقہ ۲۸۵ پر دیکھا جاسکتا ہے اختصاراً ہم نے اس سے تعرض نہیں کیا، قیاس کے معنی لغوی اور شرعی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے۔

شرط اول کو بیان کرتے ہوئے جو مصنفؒ نے مخصوصاً بحکمہ بنص اخراج کیا ہے تو مخصوص یعنی تفرد ہے صیغہ عام سے تخصیص کے معنی میں نہیں ہے اور بحکمہ کی بادرخصوص کا صمد ہے اور خرما کا مرجع اصل ہے اور بنص کی بار برائے سبب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اور اس کو ساتھ لے کر چلے تاکہ اس کو خمن دیدیں اس نے پیچھے ہو کر آئیوں لے لوگوں سے گھوڑے کا بھاؤ کر لیا اور ان لوگوں کو پہلے قصہ کا علم نہ تھا تو اعرابی نے حضرت کو کہا کہ اگر آپ کو خریدنا ہو تو بتاؤ ورنہ میں ان کو بیچ رہا ہوں حضرت نے فرمایا تم یہ کیا کہہ رہے ہو گھوڑا میں خرید چکا ہوں اعرابی نے کہا گواہ لاؤ حضرت خزیمہؓ جو بوقت شراد موجود نہیں تھے اور اب حاضر تھے گواہی دیدی تو اس گواہی کی وجہ سے حضرت خزیمہؓ کی گواہی دو شخصوں کی گواہی کے قائم مقام کر دی گئی اور یہ خزیمہؓ کے لئے ایک اعزاز کی سرٹیفکٹ ہے جو انہیں کے ساتھ خاص ہے۔

سبق نمبر ۵۵ (شرط رابع)

چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد اصل کا حکم اپنے حال پر باقی رہے اور اس کے لغوی مفہوم میں تغیر نہ ہو کیونکہ جس طرح فرع منصوص کے حکم میں تغیر باطل ہے اسی طرح اصل منصوص کے حکم میں بھی قیاس سے تغیر باطل ہے یہ چوتھی شرط ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل حکم میں تعلیل سے تغیر نہ ہو۔

اب شوافع کی جانب سے یہاں کچھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں مصنفؒ ان کا جواب دیں گے

سوال ۱۔ لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواً لسواً اس میں آپ نے علت ربوا قدر اور جنس نکال کر قلیل میں کمی بیشی کو جائز قرار دیدیا اور یہ تعلیل سے حکم نص میں تغیر ہے جس کو آپ باطل قرار دے رہے ہیں۔

جواب ۱۔ یہ تغیر نص ہی کی وجہ سے یعنی دلالت النص سے ہے نہ کہ تعلیل کی حکم تفصیلی بحث سپر گزرنے کی ہے۔

سوال ۱۔ حدیث میں آیا ہے کہ پانچ اونٹ میں ایک بکری زکوٰۃ میں دوس کی تفصیل ہدایہ میں موجود ہیں مگر آپ نے اس کی یہ علت نکالی کہ فقیر کی حاجت روانی شارع کا منشأ ہے جو بکری سے بھی پورا ہو جاتا ہے لہذا جس چیز سے بھی یہ منشأ پورا ہو جائے اس کا ادا کرنا جائز ہوگا اسی وجہ سے آپ نے بجائے بکری کے اس کی قیمت ادا کرنے کو جائز کہا ہے حالانکہ یہ نص کے حکم میں کھل ہوئی تبدیلی ہے؟

جواب :- خاص بکری سے قیمت کی جانب انتقال تعلیل کی وجہ سے نہیں بلکہ دلائل النص کی وجہ سے ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے تمام بندوں بلکہ تمام مخلوقات کے رزق کا وعدہ فرما رکھا ہے۔ اور بندوں کی ضروریات ایک ہی چیز میں منہمک نہیں بلکہ مختلف انواع کی ضروریات ہیں جن کو پورا کرنے کی سہولت قیمت سے ہے اس لئے یہ تبدیلی و تغیر نص سے ثابت ہے۔ اس پر یہ سوال نہ کیا جائے کہ پھر فقراء کو مالداروں نے رزق دیا ہے نہ کہ اللہ نے؟ کیونکہ اللہ نے انبیاء پر مال میں سے جو مقرر حصہ واجب کیا ہے وہ اپنے لئے کیا ہے پھر اپنے حق کو اس نے فقراء پر صرف کرنے کا حکم فرمایا کیونکہ وہ تو بے نیاز ہے اس لئے اولاً فقراء کا قبضہ بطور نیابت ہے پھر اس کا ان کے پاس دوام اپنے لئے قبضہ ہے۔

سوال ۲۔ جب یہ تبدیلی نص کی وجہ سے ہوئی ہے تو پھر آپ کی تعلیل لغو ہے اس سے کیا فائدہ ہوا؟
جواب ۱۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ بکری کے عوض جو کچھ دیا جائے اس میں یہ صلاحیت ضروری ہے کہ اس کو فقیر پر صرف کیا جاسکے لہذا جو پایہ پر فقیر کو بٹھانے سے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ قبضہ فقیر مفقود ہے جو دو قبضوں کے قائم مقام ہوا کرتا ہے
سوال ۳۔ حدیث میں آیا ہے کہ ناپاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے کما وقع شرا غسلیہ بالماء مگر آپ نے علت نکال کر کہا کہ ہر وہ بننے والی چیز جو ناپاکی کو زائل کر سکے اس کے ذریعہ سے کپڑا پاک ہو جائے گا اس میں بھی تعلیل سے نص کے حکم کو بدل دیا گیا ہے۔

جواب :- یہ تبدیلی تعلیل سے نہیں بلکہ نص ہی سے ثابت ہے کیونکہ اصل مقصود ازالہ نجاست ہے اور ازالہ کا ایک عمدہ ذریعہ پانی بھی ہے اس لئے پانی کا خصوصاً ذکر کیا گیا ہے
سوال ۴۔ حدیث میں آیا ہے کہ تکبیر سے نماز شروع کرو مگر آپ نے تعلیل سے غیر تکبیر سے بھی نماز کے افتتاح کو جائز قرار دیا ہے جس کی تفصیل ہدایہ میں مذکور ہے؟

جواب :- یہاں بھی وہی سابق جواب ہے کہ اصل مقصود اللہ کی تعظیم ہے جو ان الفاظ سے بھی ادا ہو جاتی ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں اور حدیث میں تکبیر کا خصوصاً اس لئے ذکر ہے کہ وہ بھی تعظیم کا ایک فرد ہے۔
سوال ۵۔ حدیث میں کفارہ صرف جماع کے ساتھ وارد ہے مگر تم نے تعلیل کے ذریعہ اکل و شرب کے اندر بھی کفارہ کو واجب کر دیا۔

جواب :- اس کا بھی وہی سابق جواب ہے کہ کفارہ کا سبب عمدلاً بلا عذر افطار ہے جماع بھی جس کا ایک فرد ہے بہر حال ہماری تعلیل سے محل میں بذات خود کوئی تغیر نہیں ہوا کیونکہ وہ بدستور محل صالح برقرار ہے۔



ہماری قبضہ کے اندر گزشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ انہا الصدقات للفقراء الخ میں لام تملیک کا نہیں بلکہ عاقبت کا ہے، اس تقریر سے امام شافعیؒ کا یہ فرمان غلط ثابت ہوگا کہ زکوٰۃ مصارف مذکورہ کا حق ہے لہذا تمام اصناف کو دیا جانا ضروری ہے ہم نے کہا کہ یہ ان کا حق نہیں بلکہ اللہ کا حق ہے یہ اپنی حاجت کے سبب اس کے مصارف شمار ہوئے ہیں۔

اور ان کا حال ایسا ہے جیسے نماز میں کعبہ کا کہ پورا کعبہ بھی قبلہ ہے اور اس کا ہر جزر بھی قبلہ ہے جس جزئی جانب نماز پڑھی جائے جائز ہے اسی طرح ان میں سے سب کو دیا جائے تب بھی جائز ہے اور بعض کو دیا جائے تب بھی جائز اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ أَن يَبْقَى حُكْمُ الْأَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيلِ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ لَا تَغْيِيرُ حُكْمَ النَّصِّ فِي نَفْسِهِ بِالرَّأْيِ بَاطِلٌ كَمَا أَبْطَلْنَاهُ فِي الْفُرُوعِ وَأَنَّا خَصَّصْنَا الْقَدِيلَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً لِسَوَاءٍ لَّانِ اسْتِثْنَاءُ حَالَةِ التَّسَاوِي دَلٌّ عَلَى عُمُومِ صَدْرِهِ فِي الْأَحْوَالِ وَلَنْ يَثْبُتَ اخْتِلَافُ الْأَحْوَالِ إِلَّا فِي الْكَثِيرِ فَصَارَ التَّغْيِيرُ بِالنَّصِّ مَصْحَبًا لِلتَّعْلِيلِ لَا ب -

ترجمہ | اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد پہلی حالت میں باقی رہے اس لئے کہ نص کے حکم کی نفسہ تغیر رائے سے باطل ہے جیسا کہ ہم اس تغیر کو فروع کے اندر باطل قرار دے چکے ہیں اور ہم نے قلیل کو خاص کیا ہے نبی علیہ السلام کے فرمان لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً لِسَوَاءٍ سے اس لئے کہ تساوی کی حالت کا استثناء اس کے صدر (شروع) کے عموم پر دال ہے احوال میں اور احوال کا اختلاف ہرگز ثابت نہوگا مگر کثیر میں تو تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے (وہ تغیر بالنص حسن اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہو گیا تغیر نص کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وَكُنْ لَكَ جَوَازًا لِّابْدَالٍ فِي بَابِ الزَّكَاةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيلِ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِانْجَازِ مَا وَعَدَ لِلْفَقْرِ رِزْقًا لَهُمْ مِمَّا أُوجِبَ لِنَفْسِهِ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ مِنْ مَالٍ مَسْمُومٍ لَا يَحْتَمَلُ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيدِ تَبْضَعُ الْأَذْنَ بِالْأَسْتَبْدَالِ فَصَارَ التَّغْيِيرُ بِالنَّصِّ مَجَامِعًا لِلتَّعْلِيلِ لَا ب -

ترجمہ | اور ایسے ہی باب زکوٰۃ میں تبدیلی کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے اس لئے کہ فقراء کے لئے رزق کے وعدہ کے ایفاء کا حکم (یعنی وہ ایفاء موعود) جو اللہ نے بالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے یعنی مال مقرر جو مواعید کے مختلف ہونے کے باوجود ایفاء کا احتمال نہیں رکھتا (حکم مذکور) استبدال



کی اجازت کو منتہن ہے تو تنہی نہ کی وجہ سے ہوا ہے۔ (حسن اتفاق سے وہ تلبیل کی غرض کے موافق ہو گیا۔ تنہی تلبیل کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وانما التعلیل لحکم شرعی وهو صلاح المحل للصرف الی الفقیر بدوام یدہ علیہ بعد الوقوع
للا تعالیٰ بابتداء الید

ترجمہ

اور تلبیل حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ محل کا صلح ہونا ہے فقیر کی جانب صرف کئے جانے کے لئے اس محل پر فقیر کے قبضہ کی مداومت کے ساتھ ابتداء قبضہ سے اللہ تعالیٰ کیلئے واقع ہونے کے بعد۔

وهو نظیر ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة والماء الة صالحة لازالة والواجب تعظیم الله تعالى
بكل جزء من البدن والتكبير الة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيما والا فطار هو السبب والوقوع
الة صالحة لفعل وبعد التعليل يبقى الصلاحية على ما كان قبله -

ترجمہ

اور یہ (مطلق مال کا واجب ہونا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کا ازالہ ہے اور پانی ایک ایسا آلہ ہے جو ازالہ کے لئے صالح ہے اور واجب اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بدن کے ہر ہر جزء سے اور تکبیر ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور افطار وہ سبب ہے اور جماع ایک آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے اور تلبیل کے بعد صلاحیت اپنے حال پر برقرار ہے۔

وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لامر عاقبة اي يصير لهم بعاقبة
اولا ان الواجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى فصاروا على
هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذا الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملةهم للزكاة
بنزلة الكعبة للصلاة وكلها قبله للصلاة وكل جزء منها قبله -

ترجمہ

اور اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اللہ کے فرمان انما الصدقات للفقراء میں لام لام عاقبت ہے یعنی یہ فقرہ کے لئے ہو جاتا ہے اپنے انجام کے اعتبار سے یا اس لئے کہ نص نے ان کی جانب صرف کو واجب کیا ہے اس کے صدقہ ہونے کے بعد اور مال کا صدقہ ہونا اللہ تعالیٰ کی جانب ادائیگی کے بعد ہے تو مذکورہ اُضاف اس تحقیق کے مطابق مصارف ہو گئے حاجت کے اعتبار سے اور یہ اُضاف مذکورہ حاجت کے اسباب ہیں اور یہ تمام زکوٰۃ کیلئے نماز کیلئے کعبہ کے درجہ میں ہیں اور تمام کعبہ نماز کیلئے قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزء قبلہ ہے۔

تشریح

سبق کی تقریر تو ماقبل میں عرض کی جا چلی ہے یہاں چار باتیں عرض ہیں۔ ۱۔ رابع کی تصدیق اس لئے ہے کہ کہیں شرط ثالث کے پرزوں کو ملا کر اس کو ساتھ میں شرط نہ سمجھ لیا جائے۔

۲۔ تغیر کے اس کے مفہوم لغوی کا بدلنا ہے اور اس کا سابق جگہ سے ہٹ جانا ہے ورنہ خصوص میں عموم کا آجا تعلیل کے منافی نہیں ہے۔ ۳۔ اشکال اول کے جواب کی تقریر صریح پر گزر چکی ہے۔ ۴۔ سوال دوم کے جواب میں جو یہ عبارت ہے لان الامر بانجاز الخ الامران کا لفظ سم ہے اور تضمن الاذن اس کی خبر ہے اور مما اوجب وعدہ کا بیان ہے اور مال مسمی موصوف ہے لایکتد اس کی صفت ہے اور من مال مسمی اوجب علی الاغنیاء کا بیان ہے۔

سبق نمبر ۵۶ (رکن قیاس)

اس سبق میں معنی قیاس کے رکن کو بیان فرماتے ہیں اور قیاس کا رکن وہ ہے جس کو علت جامعہ یا علت مشترکہ کہا جاتا ہے اسی پر قیاس کا دار و مدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی جانب متعدي ہوتا ہے نیز اس علت پر نفس مشتکل ہوتی ہے کبھی تو مراحمہ جیسے انہما من الطوافین علیکم والطوافات کے اندر اور کبھی اشارۃ ہوتی ہے جیسے لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سوار بسوار اشارۃ قدر و جنس پر مشتکل ہے ورنہ کیل کے بغیر مساوات ہی نہ ہوگی پھر جیسے گواہوں کے اندر دو چیزیں ضروری ہیں اہلیت اور عدالت اول فیصلہ کے حواز کے لئے اور ثانی فیصلہ کے وجوب کے لئے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وصف کے اندر دو باتیں پائی جائیں۔ ۱۔ صلاحیت ۲۔ عدالت۔

صلاحیت سے یہ مراد ہے کہ یہ علت ان علتوں کے موافق ہو جو بارگاہ رسالت یا صحابہ یا تابعین سے منقول ہیں ورنہ اگر موافقت نہ ہوگی تو اس علت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ جیسے ہدایہ جلد ثانی میں آپ نے پڑھا ہے کہ ہمارے نزدیک ولایت احبار کا مدار صغر پر ہے اور امام شافعی کے نزدیک بکارت پر ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ ضعیفہ شیبہ ہونے کی وجہ سے سند یافتہ ہوگئی اور ٹریننگ یافتہ ہونے کی وجہ سے اسے مہارت اور تجربہ ہو گیا لہذا اب اس پر ولایت اجبار نہیں رہی۔

ہم نے کہا کہ بغیر شہوت کے ٹریننگ سے کچھ تجربہ حاصل نہیں ہوتا بہر حال ہم نے مدار صغر پر رکھا بہر حال ضرورت اور ضرورت یہ ایسی علت ہے جس میں صلاحیت ہے کیونکہ سوہرہ کو اسی ضرورت کی بنیاد پر ناپاک قرار نہیں دیا لہذا معلوم کہ یہ علت صالحہ ہے۔

اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ اس علت کا کسی حکم میں اثر ظاہر ہوا ہو جس کا بیان اگلے سبق میں آ رہا ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَأَمَّا رُكْنُهُ فَمَا جَعَلَ عَلَمًا عَلَى حُكْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ وَجَعَلَ الْفَرْعَ نَظِيرًا لَهُ فِي حُكْمِهِ بِوُجُودِهِ فِيهِ - وَهُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ الْمُعَدَّلُ بِظُهُورِ أَثَرِهِ فِي جِنْسِ الْحُكْمِ الْمَعْلَلِ بِهِ وَنَعْنَى بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مَلَائِمَتَهُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ عَلَى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُولَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنِ السَّلَفِ كَقَوْلِنَا فِي الثَّيِّبِ الصَّغِيرَةِ إِنَّهَا تَزُوجُ كَرَهَا لِأَنَّهَا صَغِيرَةٌ فَاشْبَهَتْ الْبِكْرَ فَهَذَا تَعْلِيلٌ بِوَصْفٍ مَلَائِمٍ لِأَنَّ الصَّغَرُ مُؤَثِّرٌ فِي وَلايَةِ الْمَنَاحِجِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْعَجَبِ تَأْثِيرًا لِطَوَافِ لَهَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْغُرُورِ فِي الْحُكْمِ الْمَعْلَلِ بِهِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَافِينَ وَالطَّوَافَاتِ عَلَيْكُمْ وَلَا يَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوَصْفِ قَبْلَ الْمَلَائِمَةِ لِأَنَّ أَمْرًا شَرْعِيًّا -

ترجمہ

اور ہر حال قیاس کا رکن وہ شئی ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو دراصل ایک وہ ان چیزوں میں سے ہو جس پر نص مشتعل ہو اور فرع کو اس کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کا حکم ثابت کرنے میں فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معدل ہو، وصف کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اور صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کی موافقت ہے اور وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ہمارا قول ہے شیبہ صغیرہ کہ اس کا جبرائکاح کر دیا جائے گا اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے تو یہ وصف موافق کے ساتھ تعلیل ہے اس لئے کہ صغیر کا ج کی ولایت میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ عجز اور مجبوری والبتہ ہے (سورہ ہزہ میں) طواف کی تاثیر کے مثل کیونکہ اس کے ساتھ ضرورت اور مجبوری والبتہ ہے اس حکم میں جس کو طواف سے معلل کیا گیا ہے - نبی علیہ السلام کے فرمان الہرۃ لیست بنجسۃ انماہی من الطوافین والطوافات علیکم اور موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے -

تشریح

۱۔ مصنف نے علت کو علامت سے اس لئے تعبیر کیا کہ احکام شرعیہ کی علتیں دراصل احکام کو پہچاننے کی محض علامت اور نشانیاں ہیں اور مثبت احکام حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہے ۲۔ قیاس کے چار رکن ہیں اصل فرع حکم علت مگر بنیادی رکن علت ہی ہے ۳۔ مانع منکح یا منکح کی جمع ہے اولہ مصدر می اور ثانی ظرف ہے اور اس کو منکوحہ کی جمع کہنا ضعیف ہے ۴۔ لاندہ امر شریعی یعنی وصف ایک امر شرعی ہے کیونکہ ہماری گفتگو ان علل شرعیہ سے ہو رہی ہے جو مثبت حکم میں انکی صحت من جانب شارع معلوم ہوگی یعنی جب کہ وہ سلف سے منقول علل کے موافق ہوں -

مصنف صلاحیت کا ذکر پہلے کر چکے ہیں اب عدالت کا ذکر فرماتے ہیں جس کا کچھ بیان پہلے سبق میں گذر چکا ہے -

سبق نمبر ۵



عدالت کی حقیقت یہ ہے کہ اس وصف کی تاثیر ثابت ہو چکی ہے جیسے صفر کی تاثیر مال کی ولایت میں ثابت ہو چکی ہے تو صفر کو وصف صالح اور معدل کہا جائے گا۔

پھر تاثیر چار قسم کی ہوتی ہے ۱۔ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے عین طواف کا اثر یمن سور ہرہ میں ۲۔ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے صفر کا اثر ولایت مال میں بالا جماع ظاہر ہے تو ولایت نکاح میں بھی ہوگا چونکہ دونوں حکم ہم جنس ہیں ۳۔ اس وصف کی جنس کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہو چکا ہو جیسے جنون اسقاطِ صلوة کی علت ہے جو نفس سے ثابت ہے اور جنون اغمار (غشی) کی جنس ہے لہذا اغمار بھی سقوطِ صلوة کی علت ہوگی ۴۔ جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو جیسے سفر کی مشقت بالنفس دو رکعتیں ساقط کرنے کی علت ہے تو مشقت حیض کی جنس ہے اور دو رکعتوں کا ساقط ہونا سقوطِ صلوة کی جنس ہے تو مجانست کی وجہ سے حیض بھی سقوطِ صلوة کی علت ہو گیا۔

بہر حال عدالت سے مراد تاثیر ہے تو عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس وصف نے کسی جگہ اپنا اثر دکھایا ہو۔ جیسے گواہ کی عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو جس کی وجہ سے وہ ممنوعاتِ شرعیہ کے ارتکاب سے باز آجائے۔

سوال ۱۔ ادلہ شرع کا چار میں انحصار ہے امام ابو حنیفہ نے پانچویں دلیل یعنی استحسان کا اختراع کہاں کر لیا ہے جو دلیل شرعی نہیں پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ ابو حنیفہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں یعنی دلیل شرعی کو غیر دلیل کے مقابلہ میں چھوڑ دیتے ہیں؟

جواب ۱۔ استحسان بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے بس اول جلی اور یہ قیاس خفی کہلاتا ہے اب رہی یہ بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو فرمایا کہ ہمیں تو پڑ نہیں گئے بلکہ آم کھانے ہیں۔ لہذا علت اثر کی وجہ سے علت بنتی ہے تو ہم جہاں علت کو قوی اور مضبوط پائیں گے وہاں اسی کو ترجیح دیں گے لہذا جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استحسان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر مضبوط ہوگی وہاں قیاس کو مقدم رکھا جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاذْثَبَتِ الْمَلَائِمَةُ لِمَرْجَبِ الْعَمَلِ بِهِ الْآبَعْدُ الْعَدَالَةُ عِنْدَنَا وَهِيَ الْأَثَرُ لَئِنْ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمَلَائِمَةِ فَيُعَرَفُ صَحَّتُهُ بظهور اثره في موضع من المواضع كالأثر الصغرى في ولاية المال وهو نظير صدق الشاهد يُعَرَفُ بظهور أثره في مَنَعَةٍ عَنْ تَعَاطِي مَحْظُورٍ دِينِهِ وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِالْأَثَرِ قَدْ مَنَّا عَلَى الْقِيَاسِ الْإِسْتِحْسَانَ الَّذِي هُوَ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ إِذَا قَوِيَ أَثَرُهُ وَقَدْ مَنَّا الْقِيَاسَ لَصَحَّةِ أَثَرِهِ الْبَاهِظِ عَلَى الْإِسْتِحْسَانِ الَّذِي ظَهَرَ أَثَرُهُ وَخَفِيَ فَهَادَهُ لِأَنَّ الْعَبْرَةَ لِقُوَّةِ الْأَثَرِ وَصَحَّتُهُ دُونَ الظَّهْرِ -

ترجمہ

اور جب موافقت ثابت ہو گئی تو وصف پر عمل کرنا واجب نہوگا ہمارے نزدیک مگر عدالت کے بعد اور عدالت وہ اثر ہے اس لئے کہ وصف موافقت کے باوجود مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وصف کی صحت (عدالت) پہچانی جائے گی کسی جگہ میں اس کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے اور یہ (ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے پہچانا جاتا ہے اس کو ممنوع دینی کے ارتکاب کے روکنے سے اور ہمارے نزدیک جب علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے استحسان کو جو قیاس خفی ہے قیاس پر مقدم کیا جب کہ احتمال کا اثر مضبوط ہو اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطنی کی صحت کی وجہ سے اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد مخفی ہو اس لئے کہ اثر کی قوت و صحت کا اعتبار ہے نہ کہ محض ظہور کا۔

تشریح

اس کے لئے مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے، اب مصنفؒ کچھ وہ مثالیں پیش فرمائیں گے جہاں استحسان کو قیاس پر اور جہاں قیاس کو استحسان پر مقدم کیا جاتا ہے۔

سبق نمبر ۵

۱۔ اولاً یہاں یہ سمجھئے کہ اگر نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدہ تلاوت کی نیت کر لی تو جائز ہے اور سجدہ تلاوت ادا ہو جائیگا۔
۲۔ سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ قربت مقصودہ ہیں اور قربت مقصودہ وہ عبادت کہلاتی ہے جو بطریق تبعیت ثابت نہو یعنی اس کا وجوب ضمنی نہو بلکہ اصلی ہو اور سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ کا وجوب ضمنی بطریق تبعیت نہیں ہے۔ لہذا سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ کے لئے تنیم جائز ہے اور تنیم سے نماز ادا کرنا جائز ہے دخول مسجد اور اور مس مصحف قربت مقصودہ نہیں لہذا اس کے لئے تنیم جائز نہوگا یہ مفتیان کرام کا ارشاد ہے۔
مگر حضرات اصولیین نے سجدہ تلاوت کو قربت غیر مقصودہ قرار دیا ہے اسی وجہ سے اصولیین نے کہا ہے کہ اگر سجدہ تلاوت کی نذر مانی تو نظر صحیح نہوگی کیونکہ یہ قربت غیر مقصودہ ہے نیز انہوں نے کہا ہے کہ اگر وقت مکروہ میں آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ نہیں کیا تو دوسرے مکروہ وقت میں اس کی ادائیگی جائز ہے لیکن فرض نماز میں یہ جائز نہیں ہے کہ وقت ناقص میں واجب شدہ نماز کو دوسرے ناقص وقت میں ادا کیا جائے۔

سوال :- پھر تو اصولیین اور فقہار کے کلام میں تعارض و تناقض ہے؟
جواب :- تعارض نہیں ہے کیونکہ اصول مقرر ہے لولا الاعتبارات لبطلت المحکمة اور یہاں اصولیین کی نفی قربت مقصودہ اور فقہار کا اثبات قربت مقصودہ ایک جہت کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ مختلف جہتوں کے اعتبار سے ہے۔

سوال :- اس کی مزید وضاحت فرمائیے؟

جواب :- فقہار کی مراد یہ ہے کہ سجدہ تلاوت تقرب الی اللہ کی غرض سے ابتداً مشروع ہے کسی دوسری عبادت کا وسیلہ نہ مشروع نہیں ہے یعنی معنی اور تابع نہیں ہے اور جس کی یہ شان ہو تو وہ قربت مقصودہ ہے لہذا انہوں نے اس کو قربت مقصودہ قرار دیا اور اصولیین کی مراد یہ ہے کہ تلاوت کے سجدہ سے سجدہ کی مخصوص ہیئت ہی مقصود بالذات نہیں بلکہ سجدہ اس لئے مطلوب ہوا کہ وہ تواضع اور خشوع پر مشتمل ہے جو مطیعین کا شیوہ ہے اور اہل باطل اس نعمت عظمیٰ سے محروم ہیں لہذا انہوں نے کہہ دیا کہ جب یہاں تواضع اور تذلل ہی مقصود ہے جو نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے تو رکوع میں سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا : بحر مجہد شامی ص ۱۶۶

جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو اب سنئے کہ یہاں قیاس اور استحسان میں تعارض ہے قیاس تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا۔ اور استحسان کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدہ تلاوت ادا نہ ہو۔

دلیل قیاس :- رکوع اور سجدہ فصوص میں مشابہ ہیں اسی لئے قرآن میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ ارشاد باری ہے وَخَرَّ رَاكِعًا وَنَابَ يَہَاں داؤد علیہ السلام کے سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ **دلیل استحسان :-** ہم کو شریعت نے سجدہ کا حکم دیا ہے نہ کہ رکوع کا (یعنی بوقت تلاوت آیت سجدہ) اور سجدہ کی حقیقت اور ہے اور رکوع کی اور ہے یہی وجہ ہے کہ نماز کا سجدہ رکوع سے اور رکوع سجدہ سے ادا نہیں ہوتا۔

اثر ظاہر :- یہ دونوں دلیلیں ظاہر نظر کے اعتبار سے ہیں یعنی دوسری صورت میں جو دلیل دی گئی ہے کہ رکوع سجدہ کا غیر ہے یہ ظاہر نظر میں اثر ہے لیکن نظر دقیق سے یہ معلوم ہوگا کہ اس میں فساد ہے خلاصہ کلام استحسان والی تقریر ظاہر اعمدہ ہے اور باطناً مخدوش ہے ظاہر کے عمدہ اور باطن کے فساد کی وجہ سے اس کو مرجوح قرار دیا گیا اور قیاس پر عمل کیا گیا ہے۔

اسی طرح ظاہر نظر میں قیاس میں فساد ہے مگر اس کا باطن عمدہ ہے یعنی اس کی باطنی تاثیر قوی اور مضبوط ہے (کما سمجی) بادی النظر میں قیاس کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دلیل کی بنیاد مجاز پر رکھی گئی ہے کیونکہ سجدہ کو قرآن میں رکوع مجازاً کہا گیا ہے اور حقیقت کے مقابلہ میں مجاز ضعیف ہوتا ہے۔

اثر باطن :- یہ تو ان دونوں کا ظاہر تھا لیکن گہری نگاہ سے جب ان دونوں کا جائزہ لیا گیا تو قیاس کی تاثیر استحسان سے قوی اور پیٹھ ملی اور استحسان کی ضعیف ملی کیونکہ سجدہ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے جس کا مقصد تعظیم ہے تاکہ مطیع کا سرکش متکبر سے امتیاز ہو سکے اور نماز کا رکوع بھی یہ کام انجام دے گا بہر حال یہ قیاس کا باطنی اثر ہے جو قوی ہے۔

اور استحسان میں باطناً نقص و ضعف ہے کیونکہ اس میں سجدہ تلاوت کو مصلوٰۃ پر قیاس کیا گیا ہے یا نماز سے باہر کے رکوع پر نماز کے رکوع کو قیاس کیا گیا ہے مگر یہ دونوں قیاس فاسد ہیں کیوں ؟

۱۔ اس لئے کہ نماز کا سجدہ قربت مقصودہ ہے اور سجدہ تلاوت قربت غیر مقصودہ تو پھر قیاس کیونکر صحیح



ہوگا۔ اور اس اعتراض کا جواب کیا ہوگا کہ جیسے نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا ایسے تکسجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہوگا۔ نماز سے باہر رکوع کچھ عبادت نہیں اور نماز کا رکوع عبادت ہے اور سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عبادت ہو۔

لہذا قیاس صحیح نہ ہوگا اور یہ کہنے کا کچھ حق نہ ہوگا کہ جب نماز کے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا ہو جاتا ہے تو خارج صلوٰۃ بھی رکوع سے سجدہ تلاوت ادا ہونا چاہیے۔

خلاصہ کلام۔ یہاں قیاس میں ظاہر کا فساد اور باطن میں اثرقوی تھا اور استحسان میں اسکے برعکس اور اعتبار اثرقوی کا ہے خواہ مخفی ہو اس لئے قیاس کو استحسان پر مقدم کیا گیا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ جہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح ہوتی ہے ایسی صورتیں بہت کم ہیں فقط چھ سات مسائل میں ایسا ہے ورنہ تمام جگہوں پر قیاس پر استحسان ہی کو ترجیح دیجاتی ہے جس کی اشد سے ہدایہ بھری پڑی ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَبَيَانِ الثَّانِي فِي مَنْ تَلَا آيَةَ السَّجْدَةِ فِي صَلَوتِهِ اِنَّ يَرْكِعُ بِهَا قِيَاسًا لَا اَنَّ النَّصَّ قَدْ وَرَدَ بِهِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَخَرَّ رَاكِعًا وَاَنَابَ وَفِي الْاِسْتِحْسَانِ لَا يَجِبُ لِاَنَّ الشَّرْعَ اَمَرَ نَابًا لِّلْسُجُودِ وَالرَّكُوعِ خِلَافَهُ كَسُجُودِ الصَّلَوةِ فَهَذَا اِثْرُ ظَاهِرٍ فَاَمَّا وَجْهُ الْقِيَاسِ فَمَجَازٌ مُحْضٌ لَّكِنَّ الْقِيَاسَ اَوَّلِيَّ بَاطِنٍ اَلْبَاطِنُ بَيَانُ اَنَّ السَّجُودَ عِنْدَ التَّلَاوَةِ لَمْ يَشْرَعْ قَرِيبَةً مَّقْصُودَةً حَتَّى لَا يَلْزَمَ بِالذِّكْرِ وَاِنَّمَا الْمَقْصُودُ مَجَرَّدُ مَا يَصْلُحُ تَوَاضُعًا وَالرَّكُوعُ فِي الصَّلَوةِ يَعْمَلُ هَذَا الْعَمَلُ بِخِلَافِ سُجُودِ الصَّلَوةِ وَالرَّكُوعُ فِي غَيْرِهَا فَصَارَ لَا اِثْرَ لِمُخْفِيٍّ مَعَ الْفَسَادِ الظَّاهِرِ اَوَّلِيٍّ مَعَ الْاِثْرِ الظَّاهِرِ مَعَ الْفَسَادِ الْخَفِيِّ وَهَذَا اَقْسَرُ عَزْرٌ وَجُودُهُ وَاَمَّا الْقِسْمُ الْاَوَّلُ فَالْكَثْرُ مِنْ اَنْ يَحْصَى -

ترجمہ اور ثانی (جبکہ قیاس مقدم ہو) کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی کہ وہ اس کی وجہ سے رکوع کر سکتا ہے بطور قیاس کے اس لئے کہ نص (سجدہ کے بجائے) رکوع کے بارے میں وارد ہوا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وخر را کعاً وانا ب اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے۔

جیسے نماز کا سجدہ پس یہ اثر ظاہری ہے۔ پس بہر حال قیاس کی وجہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اولیٰ ہے اپنے اثر باطنی کی وجہ سے۔ اثر باطنی کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربت مقصودہ بن کر مشروع نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا اور مقصود محض وہ ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ اور اس رکوع کے جو نماز سے باہر ہو تو اثر مخفی فساد ظاہری کے باوجود اس اثر ظاہری سے اولیٰ



ہو گیا جو فساد معنی کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے اور بہر حال قسم اول بے شمار ہے۔

تشریح

۱۔ ویان الثانی یعنی یہ قسم ثانی کا بیان ہے جہاں قیاس مقدم ہوتا ہے ۲۔ فہذا اثر ظاہر ہذا کا اشارہ رکوع کا غیر سجود ہونا اور ایک کی جگہ دوسرے کا ناکافی ہونا ہے ۳۔ فاما وجہ القیاس یعنی قیاس کے ضعف کی وجہ ظاہری اس کا مجازاً ثبوت ہے حالانکہ مجاز حقیقت سے کمزور ہے۔ ۴۔ سجدة تلاوت کی حقیقت تواضع ہے جس پر یہ آیات دال ہیں وَلِلّٰهِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ یَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ یہاں سجدة سے مقصود تواضع ہے۔

۵۔ بخلاف سجود الصلوٰۃ یعنی یہ قربت مقصودہ ہے جو دوسرے سے ادا نہیں ہو سکتی اور سجدة تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے والركوع فی غیرہا ہاں کا مرجع صلوٰۃ ہے تو خارج صلوٰۃ رکوع سے سجدة تلاوت ادا نہ ہوگا۔

۶۔ عز وجود اے قل۔ اور وہ چھ سات جگہ ہیں جو حاشیہ میں مذکور ہیں ۷۔ فاکثر من ان یحصى یعنی قسم اول کی امثلہ احصاء سے خارج ہیں ہدایہ اس کی مثالوں سے پُر ہے اس لئے مصنف نے اسکی مثال بیان نہیں فرمائی۔

سبق نمبر ۵۹

قیاس کا تقاضا کچھ ہوتا ہے مگر نص کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے بیع سلم کہ قیاس بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے عدم جواز کا مقتضی ہے لیکن نص اس کا ثبوت ہے اس لئے قیاس کو چھوڑ دیا گیا۔

کبھی قیاس کو اجماع کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے استنضاع کی صورت میں ورنہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے مگر اس کے جواز پر امت کا اجماع ہے اور کبھی قیاس کو ضرورت کی بنا پر چھوڑا جاتا ہے جیسے کنویں اور حوض اور برتنوں کی طہارت کا مسئلہ ہے کہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ پاک نہو سکیں کیونکہ چھوڑنا ندارد ہے مگر بر بنا ضرورت اس کو جائز کہا گیا اور قیاس کو چھوڑ دیا۔

اور کبھی قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے قیاس خفی (استحسان) کی وجہ سے جیسے شکاری پرندوں کا جھوٹا اس میں قیاس چاہتا ہے کہ وہ ناپاک ہوگا کیونکہ یہ سباع طیور کا جھوٹا ہے اور قیاس خفی چاہتا ہے کہ پاک ہو کیونکہ یہ جانور چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ایک ہڈی ہے اور ہڈی میں حیات نہیں ہے لہذا پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

بہر حال قیاس کے مقابلہ میں یہ چار چیزیں ہیں ۱۔ نص ۲۔ اجماع ۳۔ ضرورت ۴۔ قیاس خفی۔ اب مصنف فرماتے ہیں کہ چاروں میں سے تین کے اندر تو حکم فرع کی جانب موڑی نہوگا بلکہ یہ مورد شرع پر رہے گا۔

اور چوتھی صورت میں تعدیہ جائز ہے جسکی مثال یہ ہے کہ زید نے اپنی گھڑی فروخت کی اور گھڑی ابھی زید ہی کے پاس ہے اور تعداد ثمن میں دونوں کا اختلاف ہو گیا زید کہتا ہے کہ ثمن ۲۰۰ روپے ہے اور بکر کہتا ہے سورہ پے تو باعتبار ظاہر زید مدعی اور بکر منکر ہے اور اصول کلی ہے البیت علی المدعی والیس علی من أنکر۔ لیکن غور کے بعد معلوم ہوا کہ زید بھی منکر ہے کیونکہ بکر دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس گھڑی پر سنوار پے کے



عوضی قبضہ کرنے کا مقدار ہوں مگر زید اس سے انکار کرتا ہے تو زید بھی منکر ہو گیا لہذا صورت مذکورہ میں دونوں قسم کھائیں گے اور قسم کے بعد بیع کو فسخ کر دیا جائے گا۔

بہر حال زید پر قسم کا ثبوت قیاس خفی کی وجہ سے ہے لہذا اس حکم کا تعدیہ غیر کی جانب جائز ہے لہذا ان دونوں کے مرنے کے بعد صورت مذکورہ میں ان کے وارثوں کا بھی یہی حکم ہے یعنی دونوں قسم کھائیں گے اور بیع فسخ کر دیجائے گی۔ اور اگر بعینہ بھی صورت اجارہ میں ہو جائے تو وہاں بھی مؤجر اور متاجر دونوں سے حلف لیا جائے گا اور اجارہ کو فسخ کر دیا جائے گا۔

لیکن اگر ساری تفصیلات یہی ہوں بس اتنی سی بات ہے کہ زید بیع پہلے ہی بکر کے حوالے کر چکا ہے تو چونکہ اس میں زید کے منکر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے دونوں کا تحالف قیاس خفی یعنی استحسان سے ثابت نہیں ہے بلکہ حدیث سے ثابت ہے اور ماقبل میں بتا دیا گیا ہے کہ قیاس کی مخالفت نص یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے ہو تو پھر اس حکم کا تعدیہ نہیں ہوگا بلکہ حکم مورد سماع تک محدود رہے گا لہذا اس صورت میں عاقدین کے ورثہ سے حلف نہیں لیا جائیگا۔

اور نہ اجارہ عاقدین سے حلف لیا جائیگا بلکہ صرف متاجر اور وارث مشتری سے حلف لیا جائے گا آخری مسئلہ میں شیعین اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے شیعین نے فرمایا کہ اس میں عاقدین کا تحالف نص سے ثابت ہے لہذا تعدیہ نہیں ہوگا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ قیاس خفی سے ثابت ہے لہذا ان کے نزدیک، دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا یعنی عاقدین موجود ہوں تب بھی دونوں قسم کھائیں گے اور ان کے ورثہ ہوں تو بھی دونوں فریق قسم کھائیں گے اور اجارہ کی صورت ہو تب بھی عاقدین قسم کھائیں گے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْأَثَرِ وَالْإِجْمَاعِ وَالضَّرُورَةِ
كَالسَّلَمِ وَالِاسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيرِ الْحَبَاضِ وَالْأَبَارِ وَالْأَوَانِي الَّتِي أَنْ اَلْخِلَافُ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ
الْبَيْعِ لَا يَوْجِبُ يَمِينَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لَأَنَّهُ هُوَ الْمَدْعَى وَيُوجِبُ اسْتِحْسَانًا لِأَنَّهُ يُنْكَرُ تَسْلِيمُ الْبَيْعِ بِمَا
ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِي ثَمَّنًا وَهَذَا أَحْكَمُ تَعْدِي إِلَى الْوَارِثِينَ وَالِى الْإِجَارَةِ فَإِنَّ بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ
بِهِ يَمِينَ الْبَائِعِ إِلَّا بِالْأَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَالِى يُوسُفُ فَلَمْ يَصِحْ تَعْدِيَتُهُ

ترجمہ پھر جو حکم مستحسن ہے قیاس خفی کی وجہ سے اس کا تعدیہ صحیح ہے بخلاف اس حکم کے جو مستحسن ہے اثر یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے جیسے بیع سلم اور استصناع اور حوضوں اور کنوؤں اور برتنوں کو پاک کرنا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاساً بائع کی یمین کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ وہ مدعی ہے اور یہ اختلاف استحساناً بائع کی یمین کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ بائع

بیع کی تسلیم کا انکار کرتا ہے اس میں کے بدلے جس کا مشتری مدعی ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو وارثین اور اجارہ کی جانب متغی ہوگا پس بہر حال قبضہ کے بعد اس اختلاف کی وجہ سے مانع کی یقین صرف اثر سے خلاف قیاس واجب ہوتی ہے ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک اس کا تعدیہ صحیح ہوگا۔

تشریح

المستحسن وہ حکم جو استحسان سے ثابت ہو۔ یعنی تعدیہ، چونکہ استحسان ہر اعتبار سے قیاس ہے اس وجہ سے اس کا تعدیہ درست ہے اور باقی اقسام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ غیر معلول ہوتا ہے توجب اشتراک علت معدوم ہے تو تعدیہ کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ وھذا حکم یعنی عاقدین پر تحالف اور اس کے بعد فسخ بیع ایسا حکم ہے جو قیاس غنی سے ثابت ہے۔

آخری مسئلہ میں وہ بھی جو شیعین کا مسئلہ مجہ ہے کہ اذا اختلف الثبایعان والستلعة قائمة تحالفا وترادا اگرچہ اس میں بعد قبض کی تصریح نہیں مگر تراداً سے یہی مفہوم ہے کیونکہ تراداً بعد القبض ہی مقصور ہے۔

سبق نمبر ۴

یہاں یہ مسئلہ بیان کیا جائیگا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ علت ہو اور حکم کسی مانع کی وجہ سے نہ ہو تو احناف میں سے کچھ مشائخ اور عامۃ المعتزلہ اور امام مالک اور امام احمد اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور اکثر مشائخ حنفیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

اور اس مسئلہ کا عنوان ہے تخصیص علت یعنی علت میں تخصیص کر دینا کہ بعض جگہ وہ موجود تو ہے لیکن اس کا اثر ظاہر نہیں ہو رہا ہے یعنی علت ہے اور حکم نہیں خلاصہ کلام فریق اول تخصیص علل کا قائل ہے اور فریق ثانی منکر ہے۔ فریق اول کا کہنا ہے کہ علل شرعیہ درحقیقت علامات و امارات ہیں جیسے بادل بارش کی توصیف یہ ہو سکتا ہے کہ بادل ہو اور بارش نہ ہو تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ علت ہو اور حکم نہ ہو۔

فریق ثانی کا کہنا ہے کہ حکم علت سے تخلف بغیر مانع کے تو ظاہر ابطلان ہے اور مانع کی وجہ سے اس لئے باطل ہے کہ علل شرعیہ احکام شرع کی دلیلیں ہیں کہ جہاں بھی یہ علت ہوگی وہاں یہ علت حکم کو ثابت کرے گی اور تخلف میں مناقضہ ہوگا۔

سوال :- تخصیص علت تو جائز ہے ورنہ پھر استحسان کا کیا مطلب ہوگا، کیونکہ استحسان کی حقیقت علت کی تخصیص ہے کیونکہ استحسان جو قیاس غنی ہے قیاس جلی اب بھی ثابت ہے تو استحسان پر عمل کرنا اور قیاس کو چھوڑ دینا قیاس کی علت کی تخصیص ہے کیونکہ مانع کی وجہ سے (اور استحسان سے تقابل ہے) علت کے باوجود حکم ثابت نہ ہو سکا، اور یہی تخصیص علت کی حقیقت ہے، کیونکہ استحسان کی اقسام ثلاثہ (بالنفس وبالاجماع وبالضرورة) میں قیاس ہی نہیں رہا تو اس کا وصف بھی علت نہیں رہا کیونکہ نفس کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور یہ اقسام ثلاثہ ایک ہی درجہ میں شمار کئے گئے کیونکہ ضرورت اجماع کے درجہ میں ہے اور اجماع کتاب و سنت کے مثل ہے تو جیسے نفس کے مقابلہ میں قیاس نہیں رہتا اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں بھی



نہیں رہے گا۔

سوال ۱۔ چلئے ان اقسام ثلاثہ میں ہم نے آپ کی تقریر تسلیم کر لی لیکن استحسان کی صورت میں کیا ہو گے وہاں تو تخصیص علت کا قول اختیار کرنا پڑے گا کیونکہ یہاں تو دو قیاسوں کا ٹکراؤ ہے ؟

جواب ۱۔ اصول یہ ہے کہ قوی کے مقابلہ میں خفیف ظاہر ہی نہیں ہوتا، لہذا جب قیاس حلی قوی تاثیر ہونے کی وجہ سے راجح ہوا تو قیاس حلی دب گیا اور جب دب گیا تو اب وہ قیاس نہیں رہا لہذا تخصیص کا سوال ہی ختم ہو گیا۔ خلاصہ ۱۔ یہ ہوا کہ استحسان کو کسی بھی اعتبار سے تخصیص علت کے باب سے شمار نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس درست ہی نہوگا اور جب قیاس ہی درست ہوا تو علت بھی نہیں باقی گئی تو حکم کا عدم علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ علت کے باوجود کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے۔

اور جہاں بھی ایسا ہوا ہے کہ حکم کا تحلف ہو گیا تو ہم نے وہاں یہی کہا کہ عدم علت کی وجہ سے حکم معدوم ہے تخصیص کی وجہ سے نہیں۔ لہذا اگر کسی روزہ دار کے منہ میں زبردستی پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا کیونکہ علت فطر عدم امساک یا یا گیا تو احساک کا فوات فطر کی علت ہے۔

اور اگر کسی نے بھول کر یا بی بی لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ امساک کا فوات یہاں بھی موجود ہے اسلئے علت کے پائے جانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹنا چاہئے تھا۔ تو فریق اول سے اس کا جواب دیا کہ علت فطر تو موجود ہے مگر ایک مانع کی وجہ سے حکم فطر ثابت نہیں ہوا یعنی ایک مانع کی وجہ سے علت میں تخصیص ہو گئی اور وہ مانع حدیث ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو روزہ دار بھول کر کھائی لے اس کو اپنا روزہ پورا کرنا چاہئے اس لئے کہ اس کو انٹر لے کھلایا پلایا ہے تو اس فریق کے نزدیک عدم حکم تخصیص کی وجہ سے ہے اور رہا ہے نزدیک عدم حکم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ روزہ دار نے جب کھایا ہی نہیں تو علت فطر نہیں پائی گئی کیونکہ انٹر لے کھلایا ہے اور جب انٹر نے کھلایا ہے تو جنایت کے معنی ختم ہو گئے اور اس کا فعل عفو قرار دیا گیا ہے یعنی گویا اس نے کھایا ہی نہیں اور جب عدم اکل ثابت ہو گیا تو رکن صوم کے باقی رہنے کی وجہ سے روزہ باقی ہے۔

خلاصہ کلام ۱۔ فریق اول نے جس چیز کو دلیل خصوص قرار دیا ہے ہم اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اسکے

بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العِلل لان الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والاجماع والضرورة لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه استحسان اوجب عدمه فصار عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وكذا القول في سائر العِلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا في الصائمه اذا صب الماء في حلقه انه يفسد صومه لغوات ركن الصوم ولزم عليه الناسي فمن اجاب بخصوص العِلل قال امتنع حكم هذا التعليل



ثُمَّ لِبَایَعٍ وَهُوَ الْاِثْرُ وَقُلْنَا نَحْنُ الْاَعْدَمُ هَذِهِ الْعِلَّةُ لِأَنَّ فِعْلَ النَّاسِ مَنَسُوبٌ اِلَى صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عِنْدَ مَعْنَى الْجَنَابَةِ وَصَارَ الْفِعْلُ عَفْوًا فَبَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهِ لَا لِإِبَاقِهِ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهِ فَالَّذِي جُعِلَ عِنْدَهُ دَلِيلُ الْخُصُوصِ جَعَلْنَاهُ دَلِيلَ الْعَدَمِ وَهَذَا اَصْلُ هَذَا الْفَصْلِ فَاحْفَظْ
وَاحْكِنْ فَفِيهِ فَقْدٌ كَثِيرٌ وَمَخْصَصٌ كَبِيرٌ

ترجمہ

پھر امتحان تخصیص علل کے باب سے نہیں ہے اس لئے کہ وصف نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا اس لئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب و سنت کے مثل ہے اور ایسے ہی جب قیاس علی کو امتحان عارض ہو جائے تو امتحان عدم قیاس کو واجب کریگا تو حکم کا عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کے قیام کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے اور ہم تمام علل مؤثرہ میں ایسے کہتے ہیں اور اس کا بیان ہمارے اس قول میں ہے جو روزہ دار کے بارے میں ہے جب کہ اس کے حلق میں پانی ڈال دیا گیا کہ اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اور اس کے اوپر ناسی سے الزام وارد ہوگا تو جس نے تخصیص علل کو جائز قرار دیا ہے اس نے کہا کہ ناسی میں اس تعلیل کا حکم متغی ہو گیا ایک مانع کی وجہ سے اور وہ مانع حدیث ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے ہنویکی وجہ معدوم ہوا ہے اس لئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی جانب منسوب ہے تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور فعل ناسی عفو ہو گیا تو روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ رکن صوم کے فوات کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے تو جس چیز کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اور یہ (دلیل خصوص کو دلیل عدم قرار دینا) اس فصل کی بنیاد ہے پس اس کو محفوظ کر لو اور پختہ کر لو پس اس میں بہت سی فقہ اور بڑا چٹکا رہا ہے۔

تشریح

یہاں چار باتیں ذہن نشیں رکھئے علی التخصیص عند الاصولیین هو تخلف الحكم عن العلة - وهو عند النحاة عبارة عن تقليل الاشتراك المحاصل فی النکرات نحو رجل عالم وهو قصر العام علی بعض منه - بدلیل مستقل مقترن بہ تفصیل کیلئے دیکھئے کتاب التفریفات للمحقق الجرجانی ۲

۲۔ یہاں ایک اشکال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آپ نے اکل و شارب کو غیر اکل اور غیر شارب قرار دیا ہے حالانکہ یہ حساً عقلاً خلاف حقیقت ہے کیونکہ جب حقیقت فعل اکل و شرب پایا گیا تو اس کے عدم کا کیا مطلب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اکل بغیر اکل شمار نہیں کرتے بلکہ اکل کو سبب فطر قرار نہیں دیتے کیونکہ اس کا فعل اللہ کی جانب منسوب ہو گیا۔

۳۔ ففیہ فقہ کثیر، کیونکہ اس معلل کو اس اصل کی رعایت میں علت کے تمام اوصاف ضبط کرنے کی حاجت پیش آئے گی۔



مذہب و مخلص کبیر، اس میں چٹکارا اور سجات اس لئے ہے کہ اس اصل سے تخصیص کی تمام صورتیں باطل ہو جاتی ہیں۔

سبق نمبر ۶۱
قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کی وجہ سے نص کا حکم اس فرع کو مل جائے جس میں نص نہیں ہے اور چونکہ مجتہد کبھی حق کو پالیتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے اس لئے قیاس کو دلیل ظنی شمار کیا گیا ہے تو فرع میں جو حکم ثابت ہوگا وہ ظنی غالب کے طریقہ پر ہوگا جس میں احتمال خطر ہوگا۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک تعلیل و قیاس کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل صحیح ہے اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے غنیمین (سونو چاندی) میں علت ربو اثنت کو قرار دیا ہے حالانکہ یہ قاصرہ ہے جو سونے اور چاندی کے علاوہ میں موجود نہیں ہے اور حنفیہ نے علت ربو ا قدر و جنس کے اتحاد کو قرار دیا ہے جس کا متعدی ہونا ظاہر ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح دیگر حج شریعہ میں تعدیہ شرط نہیں ہے اسی طرح تعلیل میں بھی تعدیہ شرط نہ ہوگا اور بغیر تعدیہ کے تعلیل کے ذریعہ حکم ثابت ہو جائیگا۔ کیونکہ وصف کا مدار موافقت اور عدالت پر ہے، جب موافقت اور عدالت یعنی نفس تاثیر موجود ہے تو وصف کا علت بننا صحیح ہوگا اگرچہ وہ تاثیر متعدد مقامات پر نہ سہی بلکہ صرف تاثیر اس میں ہو جس میں وہ علت مانی گئی ہے تو تاثیر ظاہر ہوگی اور یہی عدالت کی حقیقت ہے لہذا وصف کے علت بننے کے لئے تعدیہ کی شرط فضول ہے ذات وصف جس کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ کا مدار تو اسکے علت بننے کے بعد وصف کے عموم پر ہے اگر اس میں عموم ہے تو تعدیہ ہوگا ورنہ نہیں۔

اخاف نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ علم یا عمل کا فائدہ ہو اب ہم نے اس پر غور کیا کہ تعلیل مذکور سے کیا فائدہ ہوا تو ظاہر ہے کہ علم کا فائدہ تو تعلیل سے حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ دلیل ظنی ہے جو علم (یقین) کو ثابت کرتی ہی نہیں بلکہ صرف مفید ظنی ہے نیز تعلیل سے عمل کا بھی فائدہ نہ ہو کیونکہ وجوب عمل کا ثبوت خود نص سے ہے۔ اور یہ مسلم بات ہے کہ نص کا مقام تعلیل سے اونچا ہے تو پھر یہ درست نہ ہوگا کہ وجوب حکم کی اضافت نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف کر دی جائے۔

بہر حال جب ان دونوں فائدوں میں سے کوئی فائدہ تعلیل سے حاصل نہیں ہوا تو کچھ نہ کچھ تو اس سے فائدہ حاصل ہونا چاہئے ورنہ تعلیل کا عبث و لغو و باطل ہونا لازم آئیگا۔ اور وہ فائدہ تعدیہ کے علاوہ کچھ نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ تعلیل میں تعدیہ ہو ورنہ اس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

سوال :- علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل لغو نہیں بلکہ اس کا فائدہ یہ بتانا ہے کہ حکم مذکور اسی نص کے



ساتھ خاص ہے یعنی اس نص سے ہی حکم ثابت ہے یہاں تعدیہ کے چکر میں پڑنا تفصیع اوقات ہے نیز اس کے اندر علت کو جان کر قلب کی طمانیت کی تکمیل ہے وغیرہ؟

جواب :- اگر آپ تعلیل کو چھوڑ دیتے یہ فائدہ تو جب بھی حاصل ہو جاتا کیونکہ تعلیل سے پہلے ہی سے یہ اختصاص ثابت ہے اس لئے کہ نص اپنے صیغہ کیوجہ سے فقط منصوص علیہ ہی میں حکم کو ثابت کرتی ہے اور اس میں عموم تعلیل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ تعلیل مذکور لغو و عبث ہے۔

جواب :- جس طرح یہ جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں جو دونوں متعدی ہوں اور ان میں سے ایک کا تعدیہ قوی اور دوسرے کا اس سے ہلکا ہو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو جب بات یوں ہے اور آپنے اس میں وصف غیر متعدی ثابت کیا تو بعد تحقیق وصف متعدی بھی ثابت ہو سکتا ہے اور جب دوسرا وصف متعدی ثابت ہو جائے گا تو آپ کا تخصیص کا فائدہ باطل ہو جائیگا۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا حُكْمُ فَتَعْدِيَةٍ حُكْمُ النَّصِّ إِلَى مَا لَا نَصَّ فِيهِ لِثَبَتِ فِيهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ عَلَى اِحْتِمَالِ الْخَطَا ء
فَالْتَعْدِيَةُ حُكْمٌ لَزِمٌ لِلتَّعْلِيلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ صَحِيحٌ بَدْوِنِ التَّعْدِيَةِ حَقِّ حُجُورِ
التَّعْلِيلِ بِاِثْنَيْنِ وَاحْتِجَّ بِأَنَّ هَذَا النَّكَانَ مِنْ جِنْسِ الْحُجْمِ وَجَبَّ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ الْإِيجَابُ
كَسَائِرِ الْحُجْمِ أَلَا تَرَى أَنَّ دَلَالَتهُ كَوْنِ الْوَصْفِ عَلَيْهِ لَا تَقْصِفُ تَعْدِيَةً بَلْ يَعْرِفُ ذَلِكَ بِعَنْقُ فِي
الْوَصْفِ وَوَجْهَ قَوْلِنَا أَنَّ دَلِيلَ الشَّرْعِ لَا يَبْدَأُ أَنْ يُوجِبَ عَلَيْنَا أَوْ عَلَيْنَا وَهَذَا لَا يُوجِبُ عَلَيْنَا
بِاخْتِلَافٍ وَلَا يُوجِبُ عَلَيْنَا فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ فَوْقَ التَّعْلِيلِ فَلَا يَصِحُّ
قَطْعُهُ عَنْهُ فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ فَإِنْ قِيلَ التَّعْلِيلُ بِمَا لَا يَتَعْدَى يُفِيدُ اخْتِصَاصَ
حُكْمِ النَّصِّ بِهِ قُلْنَا هَذَا يَحْصُلُ بِتَرْكِ التَّعْلِيلِ عَلَى أَنْ اشْتَعِلَ بِمَا لَا يَتَعْدَى لَا يَمْنَعُ
التَّعْلِيلُ بِمَا يَتَعْدَى فَتَبْطُلُ هَذِهِ الْمَنَافِدُ ۝

ترجمہ | اور ہر حال قیاس کا حکم پس نص کے حکم کا تعدیہ ہے اس فرع کی جانب جس میں نص نہ ہوتا کہ اس میں (مالا نص فیہ میں) غالب رائے کے ساتھ حکم ثابت ہو جائے احتمال خطا پر تو ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک تعلیل صحیح ہے بغیر تعدیہ کے یہاں تک کہ انہوں نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ (علت مستبطن الکتاب والسنة) جب کہ دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس

تعلیل کے ساتھ حکم کا اثبات متعلق ہو تمام حج شرعیہ کے مثل کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ وصف کے اندر ایک معنی کی وجہ سے پہچانا جائیگا اور ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے اور یہ تعلیل بلا خلاف علم یقینی کو واجب نہیں کرتی اور نہ یہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی اس لئے کہ وہ (وجوب عمل) نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوب حکم کو نص سے منقطع کر دینا صحیح نہ ہوگا تو تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں نص کے حکم کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے نص کے ساتھ تو ہم جواب دیں گے یہ اختصاص ترک تعلیل سے حاصل ہو جاتا ہے علاوہ اس بات کے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہو سکتی تعلیل کو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہے پس یہ قاعدہ باطل ہو جائیگا

تشریح | یہاں تین باتیں ذہن میں رکھتے - ۱۔ ما لا نص فیہ یعنی کوئی دلیل نہ ہو جو قیاس سے قوی ہو لہذا اجماع بھی اسی میں داخل ہو گیا کیونکہ قیاس کی صحت کی شرطوں میں سے یہ بھی شرط ہے کہ قیاس سے قوی دلیل نہ ہو -

۲۔ قیاس اور تعلیل دونوں کا مصداق ایک ہے یعنی دونوں میں تساوی کی نسبت ہے ۳۔ امام شافعی کے نزدیک قیاس اور تعلیل میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تعلیل کو عام اور قیاس کو خاص کہتے ہیں کیونکہ قیاس میں ان کے نزدیک علت متعدیہ کا ہونا ضروری ہے اور تعلیل میں علت قاصرہ کافی ہے -

لیکن علت قاصرہ اگر ثابت بالنص یا ثابت بالاجماع ہو تو یہ عند الفریقین صحیح ہے یہ اختلاف صرف اس تعلیل میں ہے جو مستنبط ہو جیسے ثمنیت یہ شافعی کے نزدیک معتبر اور ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے -

سبق نمبر ۶۲ اس سبق میں دفع القیاس کا ذکر ہوگا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ طردیہ ۲۔ مؤثرہ -

طردیہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود عدم کے ساتھ دائر ہو یعنی یہ علت ہو تو حکم ہو اور اگر یہ علت نہ ہو تو حکم نہ ہو اور بقول بعض فقط وجود کا لحاظ علت طردیہ کے لئے کافی ہے اور علت مؤثرہ یہ ہے کہ نص یا اجماع کی وجہ سے دوسری جگہوں میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوا ہو جس کی اقسام اربعہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں -

امام شافعی رحمہ اللہ علت طردیہ سے احتجاج کرتے ہیں اور ہم علت مؤثرہ سے تو اس باب میں وہ ہم پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور ہم ان کا جواب دیتے ہیں اور ہم انہی علت طردیہ پر اعتراض کرتے ہیں اور اس طرح سے ان کو پھنساتے ہیں کہ وہ علت مؤثرہ کے ماننے پر مجبور ہو جائیں تو ہم نے جو ان پر اعتراضات کئے ہیں، ان کی چار قسمیں ہیں بالفاظ دیگر علت طردیہ کو باطل کرنے کے لئے ہمارے پاس چار جنرل پائنٹ



ہیں علی القول بموجب العلة ۲ ممانعت ۳ فساد وضع علی مناقضہ -

القول بموجب العلة، یہ ہے کہ فریق مخالف نے جو علت بیان کی ہے اس کو تسلیم کر کے ایسا پائنت مارنا کہ علت وہی رہے اس کے باوجود حکم مختلف ہو جائے (کمائیجی) بالفاظ دیگر معلل اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے بظاہر اس کا قائل ہونا اور پھر اس کو الزام دینا یہ طریقہ سب سے سہل ہے اس وجہ سے اسی کے بیان کو مقدم کیا گیا ہے ممانعت یہ ہے کہ معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دینا -

فساد وضع :- علت کی بنیاد کا فاسد ہو جانا یعنی ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دینا جو اس حکم سے کوئی میل نہ رکھتا ہو بلکہ اس کی ضد کا مقتضی ہو -

مناقضہ :- یعنی یہ ثابت کرنا کہ معلل کی علت سے حکم مختلف ہے، القول بموجب العلة :- کی توضیح یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ رمضان کے روزہ میں نیت کی تعیین فرض ہے جیسے قضا کے روزہ میں اور نماز پنجگانہ میں یعنی انہوں نے تعیین نیت کی علت فرضیت کو قرار دیا ہے اور روزہ رمضان بھی فرض ہے -

ہم نے ان کی علت کو تسلیم کر لیا اور کہا کہ صحیح ہے یہاں تعیین ضروری ہے مگر بندہ کی تعیین کی پھر بھی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ نے اس دن کو روزہ کے لئے مقرر و متعین کر رکھا ہے اس وجہ سے بندہ کی جانب سے مطلق روزہ کی نیت کافی ہے اور تعیین اللہ کی جانب سے پہلے ہی سے ہے خلاصہ کلام مطلق نیت سے ہمارے نزدیک رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا - اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں -

وَأَمَّا دَفْعُ الْعِلَلِ نَوَاعٍ طَرَدِيَّةٍ وَمَوْثَرَةٍ وَعَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَسَمَيْنِ ضَرْبٌ مِنَ الدَّفْعِ
أَمَّا وَجُوهُ دَفْعِ الْعِلَلِ الطَّرَدِيَّةِ فَارْبَعَةٌ الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ شَوْابِهَا فَسَادُ الْوَضْعِ
شَوْابِهَا الْمُنَاقِضَةُ أَمَّا الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ فَالْتِزَامُ مَا يَلْزَمُ الْمَعْلِلَ بِتَقْلِيلِهِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي
صَوْمِ رَمَضَانَ أَنَّهُ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَادَى إِلَّا بِتَعْيِينِ النَّيَّةِ فَقَالَ لَهُمْ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ إِلَّا
بِتَعْيِينِ النَّيَّةِ وَأَنَا نَجَوُّكَ بِأُطْلَاقِ النَّيَّةِ عَلَى أَنَّهُ تَعْيِينٌ

ترجمہ | اور بہر حال دفع القیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور موثرہ اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند قسم کے اعتراضات ہیں بہر حال علل طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں علی القول بموجب العلة ۲ ممانعت ۳ پھر فساد وضع ۴ پھر مناقضہ -

بہر حال القول بموجب العلة تو وہ اس حکم کا التزام ہے کہ معلل اپنی تعلیل سے جس کا الزام دے رہا ہے اور یہ (القول بموجب العلة) شوافع کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزہ میں کہ یہ (صوم رمضان) فرض روزہ ہے پس یہ نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہیں ہوگا تو شوافع سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک



(بھی) روزہ رمضان نیت کی تعیین کے بغیر صحیح نہیں ہوگا اور ہم اس کو اطلاق کے ساتھ اس بنا پر جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ (اطلاق نیت) تعیین ہے۔

تشریح | یہاں دو باتیں ذہن میں رکھئے۔ ۱۔ اصولیین کی دفع القیاس کی بحث سے مناظرہ کے اصول مستنبط کئے، بہر حال مناظرہ کی بنیاد اصولیین کی یہ بحث ہے۔
۲۔ اقسام اربعہ کی وہی ترتیب ہے جو بیان کی گئی ہے۔

سبق نمبر ۶۳ اس سبق میں ممانعت کا ذکر ہے اور ممانعت یہ ہے کہ معترض مغلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔

پھر ممانعت کے چار پُرزے ہیں۔ ۱۔ ممانعت فی نفس الوصف ۲۔ ممانعت فی صلاحیتہ للمکمل ۳۔ ممانعت فی الکمل ۴۔ ممانعت فی نسبتہ الی الوصف۔

(تفصیل اول) مغلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کو ماننے سے انکار کر دینا جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کا فرمان ہے کہ کفارۃ صوم صرف جماع کی وجہ سے ہے کھانے اور پینے کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

ہم نے کہا کہ کفارہ کا سبب وہ نہیں ہے جو آپ نے بتلایا ورنہ بھولکر جماع کرنے کی وجہ سے بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے بلکہ کفارہ کی علت عمدًا بلا عذر افطار ہے اور وہ اکل و شرب و جماع ہر صورت میں ہے اور بھولکر جماع یا اکل و شرب سے افطار نہیں ہوتا اس لئے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا خلاصہ کلام یہ ممانعت کا پہلا پُرزہ ہے، جس کا نام ممانعت فی نفس الوصف ہے یعنی مغلل نے جس کو وصف و علت قرار دیا ہے اس کو علت ہی تسلیم نہ کیا جائے۔

(تفصیل ثانی) وصف کا وجود تسلیم کر لیا جائے لیکن یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں اثبات حکم کی صلاحیت ہے۔ جیسے امام شافعی رحمہ اللہ نے باکرہ پر اثبات ولایت کا مار بکارت پر رکھا ہے کیونکہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گزارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ معاملہ نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے اس لئے باکرہ پر ولایت ثابت ہوگی۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصف بکارت، اثبات ولایت کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کسی دوسرے محل میں وصف بکارت کا اثر ظاہر نہیں ہوا بلکہ جو وصف اثبات ولایت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ صغر (کم سنی) ہے کیونکہ اس کا اثر ولایت مال میں ظاہر ہو چکا ہے صغر کے ساتھ وہ باکرہ ہو یا شیبہ۔ خلاصہ کلام: یہ ممانعت کا دوسرا پُرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی صلاح الوصف للمکمل۔

(تفصیل ثالث) مغلل نے حکم کی جو علت قرار دی ہے علت سے تعرض کئے بغیر حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کر دینا بلکہ کہا جائے کہ اس کا حکم دوسرا ہے وہ نہیں ہے جو آپ نے کہا جیسے امام شافعی فرماتے ہیں کہ



سر کا مسح تین بار کرنا مسنون ہے کیونکہ چہرہ، ہاتھ، پیروں میں تثلیث مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہیں تو مسح راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی کیونکہ وہ بھی رکن ہے۔

لیکن ہم نے مسح راس کی تثلیث ہی کا انکار کر دیا اور کہا کہ مسح صرف ایک ہی بار ہی ہوگا کیونکہ سنت کی اصل یہ ہے کہ محل فرض میں ادا فرض کے بعد اور زیادتی کر کے فرض کو کامل و مکمل کرنا اور چونکہ وضو میں پورے چہرہ کا دھونا فرض ہے اس لئے اکمال کی سنت تین دفع دھونے سے حاصل ہوگی اور مسح راس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے لہذا اکمال کی سنت حاصل کرنے کے لئے پورے سر کا مسح کر لینا کافی ہوگا اس لئے بغرض سنت تثلیث کے بجائے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا۔ خلاصہ کلام یہ ممانعت کا تیسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نفس الحکم۔

(تفصیل مراجع) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کر دینا یعنی مقرض معلل سے یوں کہہ دے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہوگا۔

لہذا مسئلہ سابقہ میں ہم کہہ دیں کہ مسح کی تثلیث رکنیت کی بنیاد پر ہوتی ہے تو پھر قیام اور رکوع اور سجدہ اور قرأت اور قعدہ اخیرہ میں بھی تثلیث ہونی چاہئے کیونکہ یہ سب بھی ارکان ہیں حالانکہ ان میں کسی کے نزدیک بھی تثلیث نہیں ہے، اسی طرح مضمضہ اور استنشاہ سے بھی یہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں رکن نہیں ہیں اس کے باوجود بھی ان میں سب کے نزدیک تثلیث مسنون ہے معلوم ہوا کہ رکنیت پر تثلیث کی سنت کا نادر نہیں ہو سکتا۔

خلاصہ کلام یہ ممانعت کا چوتھا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نسبت الحکم الی الوصف اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْمَانَعَةُ فَهِيَ أَرْبَعُ أَقْسَامٍ مَانَعَةٌ فِي نَفْسِ الْوَصْفِ وَفِي صَلَاحِهِ لِلْحَكْمِ وَفِي نَفْسِ الْحَكْمِ وَفِي نَسْبَتِهِ إِلَى الْوَصْفِ۔

ترجمہ

اور بہر حال ممانعت پس یہ چار قسم پر ہے ۱۔ نفس وصف کا انکار کر دینا ۲۔ وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کر دینا ۳۔ نفس حکم کا انکار کر دینا ۴۔ وصف کی طرف حکم کی نسبت سے انکار کر دینا۔

اسکی تفصیل تقریر میں گزر چکی ہے۔ صلاحہ کی ضمیر کا مرجع وصف ہے اور نسبتہ کی ضمیر کا مرجع حکم ہے۔

تشریح



سبق نمبر ۶۴ اس سبق میں فساد وضع کا بیان کیا جا رہا ہے، یعنی علت کی بنیاد ہی فاسد ہو جائے کیونکہ معلل نے ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے

جو اس حکم سے کوئی میل نہیں رکھتا بلکہ اس کی ضد کا متقاضی ہے جیسے شوافع کا اہل الزوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت کے لئے علت قرار دینا یعنی شوافع کہتے ہیں کہ جب کافر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرے تو محض اسلام لاتے ہی ان دونوں میں تفریق ہو جائے گی بشرطیکہ وہ غیر مدخول بہا ہو اور اگر مدخول بہا ہو تو تین چیزیں گزرنے کے بعد خود تفریق ہو جائیگی اور اثباتِ تفریق کے لئے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوتِ اسلام پیش کی جائے۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام تو آیا ہے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے نہ کہ حقوق کو باطل کرنے کے لئے پھر اسلام کو ابطالِ حقوق کا سبب اور علت کیسے قرار دیا جاسکتا ہے اس لئے فرقت کا حکم ثابت کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو ان کے درمیان نکاح علیٰ حالہ باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کر دی جائے گی اور اس تفریق کی نسبت مصر علیٰ الکفر کے اصرار اور انکار کی طرف کی جائے گی۔

اس وصفِ انکار کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول ہے اسی طرح اگر زوجین میں سے (نعوذ باللہ من ذلک) کوئی ایک مرتد ہو جائے تو دیکھا جائے کہ عورت مدخولہ ہے یا غیر مدخولہ تو اگر غیر مدخولہ ہو تو بالاتفاق ابھی فرقت واقع ہو جائے گی مگر امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ جب اس کی عدت گزر جائے گی اس وقت فرقت واقع ہوگی۔

تو امام شافعی رحمہ نے ردت کے باوجود نکاح کو باقی مان لیا حالانکہ ردت منافی عصمت ہے لہذا منافی نکاح بھی ہے کیونکہ نکاح کا مدار عصمت پر ہے تو امام شافعی رحمہ نے دونوں مسکوں میں بنیادی غلطی کر دی اول میں اسلام کو ابطالِ حقوق کی علت قرار دیدیا اور دوسرے میں گویا کہ ردت کو ابقارِ نکاح کی علت قرار دیدیا۔

حالانکہ اسلام قاطع حقوق نہیں بن سکتا اور ردت قابلِ عفو نہیں ہو سکتی اور ہم نے گویا کہ اس لئے کہا کہ امام شافعی رحمہ اگرچہ ابقارِ نکاح کی علت ردت کو قرار نہیں دیتے پھر بھی ردت کے ساتھ ابقارِ نکاح سے یہ بات تو ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے ردت کو قابلِ عفو جرم شمار کیا ہے۔

بہر حال فساد وضع کا اعتراض سب سے قوی ہے کیونکہ اس کے ظاہر ہو جانے کے بعد معلل کو جواب دینے کی گنجائش باقی نہیں رہتی بخلاف مناقضہ کے کہ اس میں معلل ایسی توجیہ کی طرف پناہ لے سکتا ہے جس سے اس کی علت کی تاثیر اور محلِ نزاع کی وجہ سے فرق نمایاں ہو جائے اسی لئے مصنف رحمہ نے مناقضہ سے پہلے فساد وضع کو بیان فرمایا۔ علت کے فساد وضع کی مثال ایسی ہے جیسے اداہ شہادت میں فساد پایا جائے یعنی شاہد اگر گواہی دیتے وقت دعویٰ کے برخلاف کوئی بات کہہ کر بگاڑ دے تو اس کے بعد گواہ



کے عادل یا صالح ہونے نہونے کی تفتیش کی کوئی ضرورت نہیں رہتی بلکہ دعویٰ خود بخود ساقط ہو جاتا ہے۔
مناقضہ ۱۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ جس وصف کو عقل نے علت قرار دیا ہے اس علت کے ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم متخلف ہے۔ جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے تیمم میں نیت ضروری اور فرض ہے اسی طرح وضو کے اندر بھی ضروری ہے کیونکہ وصف طہارت میں یہ دونوں مشترک ہیں۔

مگر ان کا یہ دعویٰ غسل ثوب سے اور غسل بدن سے ٹوٹ جاتا ہے کہ ان کے طہارت ہونے کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے تو غسل ثوب میں آپ کی بیان فرمودہ علت تو ہے مگر حکم اس سے متخلف ہے۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لئے شوافع اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضو اور غسل ثوب میں وجہ فرق بتلائیں اور علت کی تاثیر نمایاں کریں مثلاً وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسل ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کر کے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے اور یہ تقاضاً عقل کے عین مطابق ہے اس لئے نیت کی کوئی حاجت نہیں۔

بخلاف وضو کے کہ اس میں نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح اعضاء مخصوصہ کو دھونے سے طہارت حاصل ہونا امر عقلی نہیں بلکہ محض تعبیدی ہے اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ خروج نجاست سے طہارت بدن کا زائل ہونا موافق عقل ہے کیونکہ جس طرح خروج منی سے سارا بدن نجس ہو جاتا ہے بعینہ اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے لیکن خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس پر تمام بدن کا غسل واجب ہوا کہ اس میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی بخلاف خروج بول کے کہ یہ بکثرت پیش آتا رہتا ہے تو اس کی وجہ سے ہر دفعہ پورے بدن کا غسل واجب ہونے میں بڑا حرج لازم آتا ہے اس لئے دفع حرج کے پیش نظر اس کی طہارت کے لئے محض ان اعضاء اربعہ پر اکتفا کیا گیا جو کہ اطراف و جوانب بدن اور گناہ سرزد ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول میں تو اگرچہ جمیع بدن پاک کرنے کے لئے اعضاء اربعہ پر اکتفا عقل کے خلاف ہے لیکن خروج نجاست کے سبب سے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے استعمال سے نجاست زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں بخلاف مٹی کے کہ وہ بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے حصول طہارت کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما فساد الوضع فمثل تعليلهم لا يجاب بالفرقة باسلام احد الزوجين ولا بقاء النكاح مع ارتداد احد هبانه فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق والردة لا تصلح عفواً واما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء والتيمم انهما طهارة



فكيف افترقا في النية قلنا هذا ينتقض بفصل الثوب والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان وجه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكمت لان لا يعقل في المحل نجاسة فكان كالتيتم في شرط النية ليتحقق التعبد فهذه الوجهة تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير -

ترجمہ

اور بہر حال فساد وضع پس جیسے شوافع کی تعلیل ہے ایجاب فرقت کے لئے ابدال زوجین کے لئے اسلام کے ساتھ اور انکی تعلیل ہے ابقار نکاح کے لئے ابدال زوجین کے ارتداد کے ساتھ پس یہ تعلیل فاسد ہے وضع کے اعتبار سے اس لئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ردّت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی -

اور بہر حال مناقضہ پس جیسے شوافع کا قول ہے وضوء اور تیمم میں کہ یہ دونوں طہارت میں تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاست حقیقہ کو دھونے میں ٹوٹ جاتی ہے تو مغل مضطر ہوگا مسئلہ کیوجہ بیان کرنے کی جانب اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضوء تطہیر حکمی ہے اس لئے کہ محل غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی تو نیت کے شرط ہونے میں وضوء مثل تیمم کے ہو گیا - تاکہ تعبد متحقق ہو جائے تو یہ وجہ اصحاب طرد (شوافع) کو تاثير کے قائل ہونے کی جانب مجبور کریں گی -

تشریح

یہاں باقی باتیں ذہن نشیں کر لیجئے - ۱۔ فساد وضع کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے ۲۔ امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ جب فرقت ایسے سبب سے آئے جو نکاح پر طاری ہو وہ انقضاء عدت تک بقاء نکاح کے منافی نہیں ہوتا جیسے طلاق تو ردّت کا بھی یہی حکم ہوگا جس کا جواب ہم دے چکے کہ طلاق منافی عصمت نہیں اور ردّت منافی عصمت ہے بظاہر یہ خیال ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ نے بقاء نکاح کی علت ردّت کو قرار دیا ہے حالانکہ ایسا نہیں اسی وجہ سے مصنف نے بسبب ارتداد احد ہما کے بجائے مع ارتداد احد ہما کہا ہے -

۳۔ مناقضہ کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے - ۴۔ تطہیر حکمی سے مراد وہ امر تعبدی ہے جو غیر مقول ہے جب وضوء امر تعبدی ہوگا تو وہ مثل تیمم ہوگا - ۵۔ فہذہ الوجوہ - یعنی مذکورہ چاروں وجوہ -

سبق نمبر ۶۵

احناف علل مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں مذکورہ چار وجوہ میں سے علل مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ وارد کرنے کا کوئی امکان ہی نہیں البتہ القول بموجب العلة اور مخالفت کا ایراد علل مؤثرہ پر ہو سکتا ہے یعنی اس کا امکان ہے اگر کہیں ایسا ہو تو اس کا جواب دیا جائے، اور ان وجوہ اربعہ کے علاوہ معارضہ بھی علل مؤثرہ وارد ہو سکتا ہے - اور معارضہ اس کو کہتے ہیں کہ مغل کے خلاف دلیل پیش کر دی جائے جس کا تفصیلی بیان اگلے سبق میں آ رہا ہے



بہر حال علتِ مؤثرہ میں فساد و ضعیف اور مناقضہ کا کوئی امکان نہیں ہے کیونکہ جس طرح اس حکم پر جو کتاب یا سنت یا اجماع سے ثابت ہو مناقضہ نہیں ہو سکتا اسی طرح اس علت کے اوپر بھی مناقضہ نہیں ہو سکتا جس کی تاثیر کتاب یا اجماع سے ثابت ہو۔

بہر حال حقیقی اور معنوی مناقضہ علیٰ مؤثرہ پر نہیں ہو سکتا البتہ صورت کے اعتبار سے مناقضہ ہو سکتا ہے۔
لہذا اگر فریق مخالف صورتِ مناقضہ کرے تو اس کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱۔ دفع بالوصف ۲۔ دفع بالمعنی الثابت بالوصف ۳۔ دفع بالحکم ۴۔ دفع بالغرض مثلاً جو ناپاکی سبیلین کے علاوہ سے نکلتی ہے وہ ہمارے نزدیک ناقض وضو ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہم نے کہا کہ ناپاکی جب بھی بدن سے نکلے گی تو وضو ٹوٹ جائیگا اور یہ وجہ غیر خارج عن السبیلین کے اندر بھی موجود ہے۔
اس پر امام شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے نقض وارد ہوا کہ جب ناپاکی نکل جاتی ہے اور بہتی نہیں ہے تو آپ کے نزدیک وضو کیوں نہیں ٹوٹتا جب کہ علت خروج نجاست موجود ہے۔

جواب ۱۔ ابھی خروج نہیں ہوا بلکہ ظہور ہوا ہے اور وضو خروج سے ٹوٹتی ہے نہ کہ ظہور ہے۔
سوال ۱۔ اگر دبر پر پائخانہ ظاہر ہو تو وہاں بھی ظہور ہے وہاں کیوں وضو ٹوٹتا ہے۔
جواب ۱۔ وہ خروج ہے کیونکہ دبر میں پائخانہ بکھرا ہوا نہیں ہے بلکہ پائخانہ کا اسٹاک اندر ہے یہ وہاں سے منتقل ہو کر یہاں ظاہر ہوا ہے تو یہ ظہور خروج ہے اس لئے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔
یہ جواب ہم نے دفع بالوصف کے طریقہ پر دیا ہے۔ اسی اعتراض کا دوسرا جواب اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ اگر یہ ناپاک ہوتا تو اس کو دھونا لازم ہوتا حالانکہ اس کو دھونا لازم نہیں ہے اور سبیلین میں وضو بالاتفاق ٹوٹتا ہے مگر اولاً موضعِ اصابت کا غسل ضروری ہے پھر اس خروج کی وجہ سے پورا بدن ناپاک ہو گیا اس لئے اصل تو یہ تھا کہ پورا بدن دھویا جائے مگر بر بنار دفع حرج اعضا اربعہ پر اکتفا کر لیا گیا ہے۔
مگر غیر سبیلین میں موضعِ اصابت ہی کا غسل صورتِ مذکورہ میں ضروری نہیں ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ ناقض وضو ہی نہیں اس جواب کو دفع بالمعنی الثابت بالوصف کہتے ہیں۔

اس پر امام شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے پھر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس کا زخم برابر بہتا رہتا ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہئے کیونکہ علتِ نقض موجود ہے مگر آپ فرماتے ہیں کہ بقار وقت تک اس کا وضو باقی رہتا ہے اور یہ علت کا حکم سے تخلف ہے۔

جواب ۲۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ اس سے وضو ٹوٹ گیا مگر بر بنار دفع حرج معذور کے لئے بقار وقت تک وضو کو باقی شمار کیا گیا ہے۔ اس جواب کا نام دفع بالحکم ہے۔
اسی اعتراض کا یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگر کسی کو مسلسل قطرات کا مرض ہو تو آپ کے نزدیک وہاں بھی یہی حکم ہے۔ تو ہم نے فرع کو اسی پر قیاس کر کے فرع کے اندر وہی حکم ثابت کیا ہے۔



فما هو جوابکم فهو جوابنا اس جواب کا نام ہے ۔
دفع بالغرض : اس کے بعد عبارت ملاحظ فرمائیں ۔

وَمَا الْعِلُّ الْمُؤَثَّرَةُ فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيهَا بَعْدَ الْمَانِعَةِ إِلَّا الْمَعَارِضَةُ لِأَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقِضَةَ وَفَسَادَ
الْوَضْعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ أَثَرُهَا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ لَكِنَّهُ إِذَا تَصَوَّرَ مُنَاقِضَةً يَجِبُ دَفْعُهَا
مِنْ وَجُوهِ أَرْبَعَةٍ كَمَا نَقُولُ فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ إِنَّهُ مُجَسِّسٌ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الْإِنْسَانِ
فَكَانَ حَدَثًا كَالْبَوْلِ فَيُورِدُ عَلَيْهِ مَا ذَاكَ الْمَلِكُ فَنَدْفَعُهُ أَوَّلًا بِالْوَصْفِ وَهُوَ أَنْهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ
لَا تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ رَطُوبَةٌ وَفِي كُلِّ عِرْقٍ دَمٌ فَإِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا لِخَارِجًا شَمًّا
بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَةً وَهُوَ وَجُوبُ غَسْلِ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ لِلتَّطْهِيرِ فِيهِ صَارَ الْوَصْفُ
حُجَّةً مِنْ حَيْثُ أَنَّ وَجُوبَ التَّطْهِيرِ فِي الْبَدَنِ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُونُ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ الْوَصْفَ بِالتَّجْزِئِ
وَهُنَا لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ فَانْعَدَ الْحُكْمُ لَا يَنْعَدُ امِ الْعِلَّةُ وَيُورِدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ
الْمَجْرَحِ السَّائِلُ فَنَدْفَعُهُ بِالْحُكْمِ بَيَانًا أَنَّ حَدَثًا مُوجِبًا لِلطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوجِ الْوَقْتِ بِالْغُرُضِ
فَإِنْ غُرُضُنَا التَّسْوِيعَ بَيْنَ الدَّمَ وَالْبَوْلِ وَذَلِكَ حَدَثٌ فَإِذَا الزَّمَّ صَارَ عَفْوًا لِقِيَامِ الْوَقْتِ فَكَذَلِكَ

هَهُنَا

ترجمہ

اور بہر حال علل مؤثرہ پس الہ میں سائل کو ممانعت کے بعد صرف معارضہ کا حق ہے اس لئے کہ
علل مؤثرہ مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتیں جب کہ ان کا اثر کتاب یا سنت یا اجماع
سے ظاہر ہو چکا ہے لیکن جب (علل مذکورہ پر) مناقضہ کی صورت سامنے آئے تو اس نقض کو چار طریقوں سے
دور کرنا واجب ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں غیر سبیلین سے خارج ہیں کہ وہ (خارج مذکور) ایسا نجس ہے جو ان
کے بدن سے خارج ہوتا ہے تو وہ خارج پیشاب کے مثل حدث ہوگا پس اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے ۔
اس خارج کے ذریعہ جو نہ ہے تو پہلے ہم اس کو وصف کے ذریعہ دفع کریں گے اور وہ دفع یہ ہے کہ غیر سائل
خارج نہیں ہے اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جبکہ کھال ہٹ گئی
تو خون ظاہر ہوگا خارج ہوگا، پھر اس اعتراض کو ثانیاً دلالت وصف سے ثابت شدہ معنی کے ذریعہ
دفع کریں گے اور وہ معنی تطہیر کے لئے اس جگہ کے غسل کا وجوب ہے پس اس سبب سے وصف
خروج ناقض وضو ہو نیکی علت قرار پایا اس لحاظ سے کہ خروج نجاست کے سبب سے تطہیر بدن کے
وجوب میں تجزیہ کا وصف محتمل نہیں ہے اور یہاں اس جگہ کو دہونا واجب نہیں ہے تو حکم معدوم ہوا
ہے علت معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے رستے ہوئے زخم والے سے تو
ہم اس کو حکم کے ذریعہ دفع کریں گے یہ بات بیان کرنے کے ساتھ کہ یہ (بہنے والی نجاست) ایسا حدث



ہے جو خروج وقت کے بعد طہارت کو واجب کرنے والا ہے اور غرض کے ذریعہ (دور کریں گے) اسلئے کہ بھاری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جبکہ دائم ہو جائے تو معاف ہوگا وقت کے قائم ہونے کی وجہ سے پس ایسے ہی یہاں ہے۔

تشریح

یہاں چار باتیں عرض کی جاتی ہیں۔ ۱۔ فلیس للسائل فیہا الخ ممانعت کے بعد فساد وضع اور مناقضہ ہیں علل مؤثرہ پر ان دونوں کا کوئی امکان نہیں ہے اور ممانعت اور اس کا ماقبل یعنی القول بموجب العلة ان دونوں اعتراضوں کا امکان ہے مگر مصنف ان کے منسوح ہونے کی وجہ سے ان دونوں سے تعرض نہیں کریگا۔

نیز علل مؤثرہ پر معارضہ ہو سکتا ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ مغل کے خلاف دلیل پیش کر دی جائے ۲۔ فندفعہ اوکلاً بوصف بینی وصف ہونے کی وجہ سے حکم جاری نہ ہوگا کیونکہ وصف نقض طہارت خارج ہے اور یہاں خارج نہیں بلکہ یہ ظاہر ہے۔

۳۔ ثم بالمعنی الثابت بالوصف دلالت پھر دلالت وصف سے ثابت شدہ معنی کے ذریعہ دفع کریگے یعنی وصف سے دلالت ایک معنی ثابت ہوتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم مذکور کا مدار اسی کے اوپر ہے لیکن وہ معنی موجود نہیں ہیں تو گویا علت نہیں ہے اور جب علت نہیں ہے تو حکم کا تخلف نہیں ہے اور جب حکم کا تخلف نہیں ہے تو مناقضہ کا کیا سوال۔

لہذا کہا جائیگا کہ مثال مذکور میں وصف خروج تو موجود ہے (بالغرض) لیکن وہ معنی نہیں ہیں جس کی وجہ سے وصف علت بن سکے۔ اور وہ معنی موضع اصاب کا غسل ہے یعنی بدن سے خروج نجاست کیوجہ سے زوال طہارت ہو کر اولاً حکم ہوگا کہ پورا بدن دھویا جائے لیکن جس جگہ سے ناپاکی کا خروج ہوا ہے اس کو سب سے پہلے دھویا جائے۔

لیکن پورا بدن دھونے میں حرج تھا اس لئے دفعاً للخرج اعضا رابعہ پر اکتفا کر لیا گیا ہے۔ ۴۔ پس اس سبب سے یعنی موضع اصاب کا غسل واجب ہونے کی وجہ سے صاراً لوصف الخ وصف (الخارج الجسم) علت بنتا ہے۔ من حیث الخ جب بدن سے ناپاکی کا خروج ہو اور خروج نجاست کی جگہ غسل واجب ہو تو پورا بدن کا دھونا واجب ہوگا کچھ دفعاً للخرج اعضا رابعہ پر اکتفا جائز ہوگا۔

کیونکہ جب نجاست کا خروج اندر سے ہو اور اس لئے موضع اصاب کو ناپاک کر دیا لیکن اس میں تجزئی نہیں چلتی کہ فقط وہ ناپاک ہو جائے اور باقی بدن پاک رہے تو تجزی کے وصف سے بچنے کے لئے کہا گیا کہ پورے بدن کا غسل واجب ہوگا مگر غیر مسائل (جو ناپاکی خارج نہ ہو بلکہ ظاہر ہو) میں موضع اصاب کا غسل واجب نہیں تو غسل بدن بھی ضروری نہیں ہے۔

۵۔ رسنے والا رزم فی الحال ناقض وضو ہے اور حدث ہے لیکن ضرورت کیوجہ سے اس کا حکم مؤخر ہو گیا ہے۔

سبق نمبر ۶۶

معارضہ: مخالف نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف دلیل قائم کر دینا معارضہ ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

اگر معطل کی دلیل بعینہ مخالف کی دلیل بن جائے تو یہ نوع اول ہے ورنہ نوع ثانی ہے نوع اول کا نام ہے معارضہ فیہا مناقضہ یعنی ایسا معارضہ جو مناقضہ کو بھی متضمن ہے اور اسی نوع کو قلب کہتے ہیں۔

اصولیین اور اہل مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں اس کا نام قلب ہے، پس اس لحاظ سے کہ یہ معطل کے دعویٰ کے خلاف دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے، اور اس اعتبار سے کہ معطل کی دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بن گئی ہے اس کا نام مناقضہ ہے البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مد نظر ہے نقض محض ضمنی طور پر پایا جاتا ہے کیونکہ علت مؤثرہ میں اصالت اور قصد انقضی وارد نہیں ہو سکتا ہے اس لئے مصنف نے اس کا نام معارضہ فیہا مناقضہ رکھا ہے اور مناقضہ فیہا معارضہ نام نہیں رکھا۔

اس پہلی نوع کی پھر دو قسمیں ہیں ۱۔ علت کو پلٹ کر حکم اور حکم کو علت کر دینا اور قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں پائی جاسکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا جائے کہ اسے پلٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو لیکن اگر وصف خالص علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہ ہو تو اس میں قلب متحقق نہیں ہو سکتا۔ مثال: امام شافعیؒ کے نزدیک کفار کو غیر محصن ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے اور اگر محصن ہو تو رجم کیا جائے گا۔

اور ہمارے نزدیک دونوں صورتوں میں کوڑے ہی مارے جائیں گے کیونکہ رجم کے لئے محصن ہونا شرط ہے اور احصان کے لئے اسلام شرط ہے اور کفار خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں احصان ثابت نہ ہوگا اس لئے صرف کوڑے مارنے کا حکم ہوگا۔

لیکن امام شافعیؒ نے رجم کی علت کفار میں سے بکر کے حق میں کوڑے مارے جانے کو قرار دیا اور یوں کہا کہ جب ان کے بکر کو سو کوڑے لگتے ہیں تو ان میں سے شیب کو رجم کیا جائیگا۔ تو امام شافعیؒ نے رجم کو حکم اور جلد کو علت قرار دیا ہے۔

ہم نے اس پر معارضہ کیا اور انکی علت کو حکم کر دیا اور ان کے حکم کو علت کر دیا یعنی یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں جلد رجم کی علت ہے لہذا ہم نے کہا کہ مسلمانوں میں سے غیر شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے۔

تو دیکھئے: یہ قلب اس لحاظ سے تو معارضہ ہے کہ منشأ معطل یعنی شادی شدہ کفار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ جس حکم کو علت قرار دیا گیا ہے وہ علت بننے کے قابل نہیں، اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علت پر معارضہ بالقلب کا

اعتراض نہ تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اپنے کلام کو بجائے تعلیل کے استدلال کی صورت میں پیش کرے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کی دلیل ہو، اور یہی دوسری شئی پہلی شئی کی دلیل ہو جیسے آگے ہوں کی دلیل ہو سکتی ہے اور دونوں آگ کی بخلاف تعلیل کے کہ اس صورت میں ایک شئی کا علت ہونا اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہے اور قلب اس کے لئے مضر ہے لیکن معارضہ بالقلب سے رہائی کا طریقہ برتنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ دونوں باہم مساوی اور ایک دوسرے کی نظیر ہوں لہذا مذکورہ مسئلہ میں یہ مخلص شواہغ کے حق میں مفید نہیں ہے کیونکہ ان کی علت اور معلول کے درمیان مساوات نہیں ہے۔

اس لئے کہ رحم کی سزا سخت ہے اور اس کی خاص شرائط ہیں اور جلد میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں البتہ ہمارے حق میں مفید ہے مثلاً ہم یوں کہیں کہ روزہ ایک عبادت ہے جو نذر ماننے سے لازم ہو جاتا ہے لہذا شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جائیگا اب اگر مخالف اس کو قلب کر کے یوں کہے کہ روزہ شروع کرنے سے لازم ہو نیکی وجہ سے نذر ماننے پر بھی لازم آتا ہے تو یہ ہمارے حق میں مضر نہیں کیونکہ ان دونوں کے اندر مساوات ہے اس لئے ہر ایک سے دوسرے پر استدلال درست ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

اما المعارضة فہی نوعان معارضة فيهما مناقضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان احدهما قلب لعلته حكما والحقكم علة وهو ما خود من قلب الاناء وانما يصح هذا فيما يكون التعليل فيه بالحقم مثل قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبتهم كالمسلمين قلنا المسلمين انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبتهم فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس

بہر حال معارضہ پس وہ دو قسم پر ہے۔ ۱۔ ایسا معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہوئے اور خالص

ترجمہ

معارضہ بہر حال وہ معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو پس وہ قلب ہے اور قلب کی دو قسمیں ہیں ان میں سے علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دینا ہے اور یہ قلب الاناء سے ماخوذ ہے اور یہ صحیح ہوتا ہے اس صورت میں جس میں حکم کے ذریعہ تعلیل ہو جیسے ان کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے کہ ان میں سے ہر کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے ثیب کو رحم کیا جائیگا مثل مسلمین کے ہم نے کہا مسلمان ان میں سے ہر کو سو کوڑے مارے جائیں گے اس لئے کہ ان کے ثیب کو رحم کیا جاتا ہے پس جبکہ تعلیل انقلاب (تبدیلی) کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہو گیا اور قیاس باطل ہو گیا۔

اور یہ قلب الاناء سے ماخوذ ہے یعنی برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے اوپر کر دینا اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے اور یہ ماقبل میں بتایا

تشریح



جا چکا ہے کہ قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے جہاں قیاس کی علت کسی حکم شرعی کو قرار دیا گیا ہو جیسے مثال مذکور میں ہے۔

احتمل :- اس میں ضمیر اس کا فاعل ہے جس کا مرجع تعلیل ہے اور انقلاب اس کا مفعول ہے۔
فسد الاصل :- اصل سے مراد تعلیل ہے اور جب تعلیل فاسد ہو گئی تو قیاس باطل ہو گیا کیونکہ جب قیاس باطل ہو گیا تو شواہد کا صرف ایک قول باقی رہ گیا الکفار جنس یجلب بکرہم مائۃ فیرجعہم فیہم اور یہ قول دلیل وجہت تو کیا ہوتی اس میں شائبہ دلیل بھی نہیں ہے۔

سبق نمبر ۶ قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ علت کو اس طرح پلٹ دیا جائے کہ وہ مستدل کی دعویٰ کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف

پر دال بن جائے تو یہ قلب امور حسی میں تو شہد دان کو پلٹنے کے مشابہ ہے یعنی تو شہد دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا گویا کہ پہلے علت کی پشت تمہاری طرف تھی اور رخ مستدل کی طرف اور قلب کے بعد پشت مستدل کی طرف ہو گئی اور رخ تمہاری طرف مڑ گیا۔

اس کو معارضہ اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ اب مستدل کی دلیل اس کے مدعا کے خلاف دلالت کرتی ہے اور مناقضہ اس لحاظ سے کہتے ہیں کہ اس دلیل سے اب مستدل کا مدعی ثابت نہیں ہوتا گویا اس کی دلیل ٹوٹ گئی ہے۔ لیکن چونکہ ایک وصف دو متنافی حکم کے لئے شاہد بنے یہ غیر ممکن ہے اس لئے ضرورت ہوگی کہ اس وصف میں کچھ زیادتی کر دی جائے اور وہ زیادتی وصف اول ہی کی تفسیر ہو جیسے رمضان کے روزہ کے بارے میں شواہد کہتے ہیں کہ یہ روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جس طرح رمضان کی قضاء کا روزہ بغیر تعیین نیت ادا نہ ہوگا تو اس مسئلہ میں فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا گیا ہے لیکن ہم معارضہ باقلب کے طریقہ پر اس کا جواب دیتے ہیں اور فرضیت کو عدم تعیین کی دلیل قرار دیتے ہیں لہذا ہم نے کہا کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے خود سے تعیین نیت کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو متعین کر رکھا ہے، کیونکہ رمضان کی قضاء میں بھی ایک مرتبہ تعیین نیت کی ضرورت ہے دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح رمضان کے روزہ میں بھی ایک مرتبہ تعیین نیت ہو چکی ہے پھر دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں رہی۔

البتہ اتنا فرق ہے کہ قضاء روزہ نیت کے ساتھ شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے اور رمضان

کا روزہ پہلے ہی سے متعین ہے۔

خلاصہ کلام رمضان کا روزہ چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی منجانب اللہ متعین ہے اس لئے

بندہ کی طرف سے پھر تعیین کی ضرورت نہیں اور قضاء روزہ شروع (آغاز) سے پہلے متعین نہیں ہے اس لئے



بندہ کی طرف سے ایک دفعہ متعین کرنا ضروری ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالثَّانِي قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْمَعْلَلِ بَعْدَ أَنْ كَانَ شَاهِدًا أَلِ- وَهُوَ مَا خُوذَ مِنْ قَلْبٍ لِحِجَابِ
فَانْ كَانَ ظَهَرَ إِلَيْكَ فَصَارَ وَجْهَهُ- إِلَيْكَ أَلَا أَنْ- لَا يَكُونُ إِلَّا بِوَصْفٍ زَائِدٍ فِيهِ تَفْسِيرٌ لِلأَوَّلِ
مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ أَنْ- صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا بِتَعْيِينِ النَّيَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ
قَلْنَا أَنْ- لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَرْضًا اسْتَغْنَى عَنْ تَعْيِينِ النَّيَّةِ بَعْدَ تَعْيِينِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لَكِنَّهُ- إِنَّمَا
يَتَعَيَّنُ بَعْدَ الشَّرُوعِ وَهَذَا التَّعَيَّنُ قَبْلَ الشَّرُوعِ

ترجمہ

اور دوسری قسم وہ وصف کو پلٹنا ہے اس حال میں کہ وہ معقل کے خلاف شاہد ہو جائے
بعد اسکے کہ وہ معقل کے لئے شاہد تھی اور یہ قلب قلب لِحِجَاب سے ماخوذ ہے کہ تیسری طر
اس کی پیٹھ تھی اب اس کا چہرہ تیری طرف ہو جائے گا مگر قلب کی یہ قسم ایسے وصف زائد کے ساتھ
ہوتی ہے جس میں اول کی تفسیر ہو اس کی مثال شوائع کا قول ہے رمضان کے روزہ کے سلسلہ میں کہ یہ
فرض روزہ ہے تو تعین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جیسے قضا کا روزہ تو ہم نے کہا جبکہ رمضان کا روزہ فرض روزہ
ہے تو یہ تعین نیت سے مستغنی ہے اسکے متعین ہونے کے بعد جیسے قضا کا روزہ لیکن قضا روزہ شروع کرنے کے بعد
متعین ہو جاتا ہے اور یہ صوم رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہو گیا ہے۔

تشریح

فَانْ كَانَ ظَهَرَ إِلَيْكَ فَصَارَ وَجْهَهُ- إِلَيْكَ أَلَا أَنْ- لَا يَكُونُ إِلَّا بِوَصْفٍ زَائِدٍ فِيهِ تَفْسِيرٌ لِلأَوَّلِ
وصف ہے۔ فصار وجہہ الیک :- میں جس کی طرف پیٹھ ہوگی تو وصف گویا اس سے
معرض اور منحرف اور رُکڑا ہوا ہے اور جس کی طرف چہرہ ہوگا اس کے حق میں مؤید ہے۔
سوال: قلب کی قسم ثانی اس وقت متحقق ہوگی جبکہ حکم کا تعلق بعینہ اسی وصف کے ساتھ ہو اور جب
اسکے اوپر دوسرا وصف زیادہ کر دیا گیا تو وہ بعینہ پہلا وصف نہیں رہا تو پھر یہ معارضہ محض ہوگا معارضہ فیہا مناقضہ نہ ہوگا۔
جواب: یہ زیادتی وصف اول کے لئے متغیر نہیں بلکہ مفسر ہے فلا اشکال فیہ۔
فیہ تفسیر للافول: پورا جملہ زائد کی صفت ہے۔

سبق نمبر ۶۸

قلب کے دو طریقے ہیں جو مذکور ہوئے بعض حضرات نے اور
طریقہ پر قلب علت سے کام لیا ہے جس کو محققین نے فاسد
و باطل شمار کیا ہے کیونکہ یہ خالص معارضہ ہے، مناقضہ اس میں نہیں ہے اور قلب معارضہ فیہا مناقضہ
کو کہتے ہیں، اس کی مثال سنئے۔
شوائع کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی اور نہ اس کو فاسد کرنے سے



اس کا اتمام ضروری ہوتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک نفلی عبادت شروع کر دینے سے لازم ہو جاتی ہے اور بعد افساد اس کا اتمام اور اس میں ایضاً ضروری اور واجب ہوتا ہے۔ شوافع نے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے نفلی عبادت کو وضو پر قیاس کیا ہے کہ جیسے وضو میں بعد شروع اور بعد افساد اتمام ضروری نہیں ہوتا اسی طرح نفلی عبادت میں شروع سے لزوم اور افساد سے اتمام لازم نہوگا۔

اس پر معارضہ کے طریقہ پر بعض حضرات نے کہا کہ اچھا آپ نے نفلی عبادت کو وضو پر قیاس کیا ہے تو کیجئے۔ مگر دیکھو وضو میں نذر اور شروع دونوں کا حکم مساوی ہے اسی طرح نفلی عبادت کے اندر بھی مساوی ہونا چاہیے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وضو کی نذر صحیح نہیں تو وضو نذر سے لازم نہیں ہوتا اور نہ شروع کرنے سے لازم ہوتا ہے، اسی طرح مساوات نفلی عبادت میں بھی ہونی چاہئے اور یہ بات بالاتفاق مسلم ہے کہ نفلی عبادت نذر سے لازم ہو جاتی ہے لہذا مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جائے۔ مگر یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے۔

جس کی دو وجہ ہیں ماعمل کچھ اور کہہ رہا ہے اور آپ نے کچھ اور کہا وہ کہتا ہے شروع سے عدم لزوم کو اور آپ ثابت کر رہے ہیں تسویہ کو جس کا وہ منکر نہیں تو مناقضہ نہوا اور جب مناقضہ نہوا تو قلب بھی نہوا۔ ۲۔ اصل اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا اور مقیس علیہ اور مقیس میں مساوات ہونی چاہئے۔ اور یہاں مساوات نہیں بلکہ تضاد ہے کیونکہ مقیس علیہ (وضو) کے اندر نذر اور شروع کی مساوات عدم لزوم کے اعتبار سے ہے اور مقیس (فرع) میں ان دونوں کی مساوات لزوم کے اعتبار سے ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تضاد ہے اور اس طرح کا تضاد قیاس ہی کو باطل کر دیتا ہے اس لئے قلب کا یہ طریقہ فاسد شمار کیا ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف مثال قولهم هذا عباد لا يبض في فاسدھا فوجب أن لا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب أن يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهو ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة ولان المقصود من الكلام معناه وألا استواء مختلف في المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس۔

اور کبھی قلب علت ہوتا ہے ایک دوسرے طریقہ پر اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شوافع کا قول ہے یہ (نفلی عبادت) ایسی عبادت ہے جس کے فاسد کو پورا کرینکا

ترجمہ



حکم نہیں ہے تو یہ بات واجب ہوگی کہ شروع سے بھی لازم نہ ہو تو شواہد کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ جب بات یونہی ہے تو واجب ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہو جیسے وضو ہے اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اس لئے کہ سائل جبکہ دوسرا حکم لے آیا تو مناقضہ ختم ہو گیا اور اس لئے کہ کلام سے اس کے معنی مقصود ہوتے ہیں اور برابری معنی میں مختلف ہے من و چہ ثبوت اور من و چہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو باطل کرنے والا ہے۔

تشریح

۱۔ اس قلب کا نام قلب تسویہ ہے ۲۔ شواہد مسئلہ مذکورہ کو وضو پر قیاس کیا ہے۔ ۳۔ لما جاء مجمعا اخری معلل نے حکم بیان کیا تھا شروع سے عدم لزوم کا تو اس کی نقیض اثبات لزوم ہوتی اور سائل نے تسویہ ثابت کیا ہے تو یہ قلب نبوا کیونکہ قلب کے اندر معارضہ کے ساتھ مناقضہ ہونا ضروری ہے اس لئے یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے۔

قلت :- اس فوق کی جانب سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ تسویہ عدم لزوم کی نقیض نہیں ہے لیکن اس تسویہ سے التزاما اثبات لزوم ثابت ہے تو یہ تسویہ اگرچہ نقیض صریحی نہیں لیکن التزامی نقیض ہے تو مناقضہ ہو گیا اور جب مناقضہ ہو گیا تو اس کو قلب کہنا درست ہو گیا۔

خلاصہ کلام :- ثبوت مساوات معلل کے دعویٰ معارض ہے تو یہ قلب ہے ۴۔ ثبوت من و چہ ای ثابت فی الفرع و سقوط من و چہ ای فی الاصل۔ و ذلک مبطل للقیاس یعنی اصل اور فرع میں ایسا اختلاف قیاس کو باطل کر دیتا ہے۔

سبق نمبر ۶۹

ما قبل میں بتایا گیا تھا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ معارضہ فیہا مناقضہ ۲۔ معارضہ خالصہ: اول کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اب ثانی کا بیان کیا جا رہا ہے۔ اب اس کی بھی دو قسمیں ہیں ۱۔ معارضہ فی الفرع ۲۔ معارضہ فی علت الاصل۔ اول کی تفصیل یہ ہے کہ سائل معلل سے بہتا ہے کہ میسر پاس ایسی دلیل موجود ہے جو تمہارے بیان فرمودہ حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے جیسے امام شافعی رحمہ اللہ نے مسح راس میں تثلیث اختیار فرمائی ہے کیونکہ یہ رکن ہے اور تمام ارکان منسوخہ میں تثلیث مسنون ہے لہذا مسح کے اندر بھی تثلیث ہوگی۔ ہم نے کہا کہ مسح مسح ہے اور مسح ہونا تثلیث کو مستلزم نہیں بلکہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ ایک مرتبہ ہو جیسے مسح علی الخفین لہذا مسح راس بھی ایک مرتبہ ہی ہوگا۔

تو یہاں معلل کی دلیل باطل نہیں کی گئی لہذا اس کا حکم یہ ہوگا کہ دونوں پر عمل منتفع ہوگا اور وجوہ ترجیح میں سے کسی ایک کو اسباب ترجیح کے ذریعہ ترجیح دیکھا جائیگا اور ما قبل تمام تثلیث مسح کو ترجیح دی جا چکی ہے، بہر حال معارضہ فی حکم الفرع صحیح ہے۔

اور معارضہ کی نوع ثانی معارضہ فی علۃ الاصل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سائل مطلق سے کہے کہ آپ نے جو علت نکالی ہے وہ علت ہے ہی نہیں وہ مقیس علیہ کی علت ہی نہیں بلکہ علت کچھ اور ہے اس کے بارے میں مصنف نے فرمایا کہ معارضہ فی علۃ الاصل باطل ہے کیونکہ سائل اس کے خلاف علت قاصرہ بتائیگا یا متعدیہ اور یہ دونوں باطل ہیں اول کا بطلان بالکل ظاہر ہے کیونکہ قیاس میں علت متعدیہ ہونی چاہئے نہ کہ قاصرہ کیونکہ تعدیہ شروط تعلیل میں سے ہے اور ثانی بھی باطل ہے کیونکہ سائل کی علت مطلق کی علت کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہو سکتی ہیں اور جب حکم واحد کی بہت سی علتیں ہو سکتی ہیں تو اس علت کا زوال حکم کے زوال پر دال ہوگا اول کی مثال جیسے ہم نے سونے چاندی پر قیاس کرتے ہوئے تو بے کی بیع تو بے کے بدلہ تفاضل کے ساتھ ناجائز قرار دی ہے کیونکہ مقیس علیہ کی علت قدر و جنس اس میں بھی موجود ہے اسن امام شافعی نے معارضہ کیا کہ لو بے کو سونے اور چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اصل علت ثمنیت ہے۔ اور وہ لو بے میں مفقود ہے۔

تو ہم نے کہا کہ یہ تو علت قاصرہ ہے جس نے سونے اور چاندی کے علاوہ کہیں اپنا اثر نہیں دکھایا دوسری مثال گچ اور چونے کی بیع تفاضل کے ساتھ رہا ہے گیسوں اور جو پر قیاس کرتے ہوئے اور علت وہی قدر و جنس ہے امام شافعی نے اس پر معارضہ کیا کہ مقیس علیہ کی علت اقیات و اذخار ہے اور یہ فرع میں موجود نہیں ہے جس کا جواب گذر چکا کہ یہ معارضہ باطل ہے کیونکہ آپ کے معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ مقیس علیہ کی علت فرع میں نہیں ہے اور اس علت کا نہونا عدم حکم کی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہو سکتی ہیں۔

اب مصنف نے ایک قاعدہ کلیہ بیان فرماتے ہیں کہ جو کلام ایسی وضع و اصل کے اعتبار سے درست ہو جس کو علی سبیل المعارضہ (معارضہ فی علۃ الاصل) پیش کیا جاتا ہے تو آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر پیش کیجئے، تاکہ خصم کو اعتراض کرنے کی گنجائش نہ رہے کہ یہ طریقہ تو باطل ہے اور کلام مردود ہونے کے بجائے مقبول ہو جائے۔

جیسے اگر راہن مہون کو فروخت کر دے تو بیع مرتہن کی اجارت پر موقوف ہے گی اگر مرتہن اجازت دیدے تو بیع نافذ ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر راہن علام مہون کو آزاد کر دے تو ہمارے نزدیک عتق جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک اگر مالدار ہے تو ٹھیک ورنہ عتق نافذ نہ ہوگا اگرچہ مرتہن اجازت دیدے تب بھی عتق نافذ نہ ہوگا تو امام شافعی نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو اصل اور عتق کو فرع قرار دیا ہے۔ ورنہ دونوں کے درمیان علت مشترکہ البطلان حق غیر ہے ہمارے اصحاب میں سے جو مفارقت کے قائل ہیں انہوں نے معارضہ کے طریقہ پر اس کا جواب دیا کہ بیع عتق کے مثل نہیں ہے کیونکہ بیع میں احتمال فسخ وارد ہونے کی وجہ سے موقوف ہونے کی صلاحیت ہے مگر عتق کے اندر اولاً



تو توقف نہیں اور ثانیاً بعد انعقاد احتمالِ فسخ نہیں ہے تو بیع و عتیق میں کھلا ہوا فرق ہے تو عدم جواز بیع کی وہ علت نہیں جو آپ نے بیان فرمائی بلکہ اس کی علت احتمالِ فسخ ہے حالانکہ یہ علت فرع یعنی اعتاق میں نہیں ہے لہذا قیاس درست نہیں ہے۔ تو یہ فرق اگرچہ درست ہے مگر معارضہ کی صورت میں ہے اس لئے آپ اس کو مخالفت کا جامہ پہنا دیں اور یوں کہیں کہ جناب قیاس اس لئے نہیں ہوتا کہ اصل کا حکم متغیر ہو جائے بلکہ حکم اصل کے تعدیہ کے لئے ہوتا ہے اور یہاں تعدیہ نہیں بلکہ تغیر ہے کیونکہ اصل (بیع) کا حکم ایسا تو قف ہے جو ابتداء میں احتمالِ رد اور بعد الثبوت احتمالِ فسخ رکھتا ہے حالانکہ آپ نے فرع (اعتاق) میں بالکل ابطال کلی کر دیا کیونکہ یہ فرع فسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی تو پھر قیاس درست نہوا کیونکہ جب یہاں فرع میں اصل کا حکم ہی نہیں ہے تو پھر یہ جدید حکم ہوگا جو اصل سے متعدی ہو کر نہیں آیا اور اسی کا نام تغیر حکم الاصل ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما المعارضة الخالصة فنوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح والثاني في علة الاصل وذلك باطل لعدم حكمه ولفساد دلوفاد تعديته لان لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة فيه وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذا ذكره على سبيل الممانعة كقولهم في اعتاق الراهن انه تعرف يلاقى حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبیع فقالوا ليس هذا كالبیع لانه يحتل الفسخ بخلاف العتیق والوجه فيه ان نقول القیاس لتعدیة حکم الاصل دون تغیریة وحکم الاصل وقف ما یحتمل الرد والفسخ وانت فی الفرع تبطل اصلاً ما لا یحتمل الفسخ والرد

ترجمہ

اور بہر حال معارضہ خالصہ اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک معارضہ فی علم الفرع ہے اور یہ صحیح ہے اور دوسرا معارضہ فی علة الاصل ہے اور یہ باطل ہے تعلیل کا حکم نہونے کی وجہ سے اور تعلیل کے فاسد ہونے کی وجہ سے اگر تعلیل کا حکم فائدہ دے اس لئے کہ یہ (معارضہ فی علة الاصل) موضع نزاع (حکم فرع) کے ساتھ اس کا کوئی اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ حکم فرع میں وہ علت معدوم ہو جائے اور علت کا نہونا عدم حکم کو واجب نہیں کرتا اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے آپ اس کو مخالفت کے طریقہ پر ذکر کیجئے جیسے شواغ کا قول ہے اعتاق راہن کے سلسلہ میں کہ یہ ایسا تصرف ہے جو حق مرتہن سے ابطال کے ساتھ ملاتی ہے تو اعتاق مثل بیع کے مردود ہوگا پس ان حضرات نے جو مفارقت کو جائز قرار دینے والے ہیں کہ اعتاق بیع کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے بخلاف عتیق کے اور طریقہ اس



میں یہ ہے کہ تو یوں کہے کہ قیاس اصل کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہے نہ کہ اس کی تغیر کے لئے اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو (شروع میں) رد کا اور (بعد ثبوت) نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور آپ فرم (اعتقاد) میں اس چیز کا ابطال کلی کر رہے ہیں جو نسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی۔

تشریح

۱۔ معارضۂ خالصہ کو اہل مناظرہ معارضہ بالغیر کہتے ہیں ۲۔ نوع اول کی پانچ اقسام ہیں جو مطلوات میں مذکور ہیں مصنفؒ نے ان سے تعرض نہیں کیا لہذا ہم نے بھی ان کو چھوڑ دیا ۳۔ معارضہ فی علتہ الاصل کا نام مفارقت بھی ہے مطلوات میں اس کی تین اقسام مذکور ہیں۔

یہاں مصنفؒ نے صرف دو کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں ۴۔ لعدم حکم؛ ضمیمہ کا مرجع تعلیل ہے اور یہ علت قاصرہ کی طرف اشارہ ہے ۵۔ ولفسادہ و افاد تعدیہ؛ ضمیمہ اول کا مرجع تعلیل ہے اور ثانی کا مرجع حکم ہے اور یہ علت تعدیہ کی طرف اشارہ ہے جس کی مثال گذر چکی ہے۔

سبق نمبر ۱

کبھی اول کے اندر تعارض ہو جاتا ہے وہاں ترجیح کی حاجت پیش آتی ہے تاکہ معارضہ ختم ہو جائے اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش نہ کر سکے تو وہ اپنے مد مقابل کے سامنے منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا اور اگر وجہ ترجیح پیش کرے تو پھر سائل کو حق ہوگا کہ وہ دوسری ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے۔

لیکن یہ طریقہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کرنے کا ہے اور اگر نصوص کے درمیان معارضہ ہو تو اس کا طریقہ تعارض کی بحث میں گذر چکا ہے۔ ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی خاص وصف سے فضیلت دینا۔

وصف سے یہ بات واضح ہو گئی جس چیز سے ترجیح دیا جا رہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے اسی وجہ سے عادل کی شہادت، فاسق کی شہادت پر وصف عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے اور چار آدمی کی شہادت کثرت دلیل کی بنا پر دو آدمی کی شہادت پر قابل ترجیح نہیں ہے لہذا ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ مستقل دلیل ہے دو آیات اور احادیث کا بھی یہی حکم ہے بلکہ مفسر آیت کو مجمل پر اور خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح ہوگی یہ ترجیح وصف کی وجہ سے ہے۔

اسی طرح کئی زخم والا ایک زخم والے پر ترجیح نہیں دیا جائیگا۔ مثلاً زید کو بکرنے ایک زخم لگایا اور خالد نے زید کو متعدد زخم لگائے جس کے نتیجے میں وہ زخمی مر گیا تو دیت دونوں پر واجب ہوگی اس کے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے مقابلہ میں قوی اور مہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی مثلاً ایک نے کسی کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے اس کی گردن ماری تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل



سمجھا جائے گا کیونکہ بغیر گردن کے آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہنا مشکل ہے اسی طرح اگر فروخت شدہ حصہ شائع میں شفعہ کے حقدار ایسے دو شخص ہوں جنکے حصوں میں تفاوت ہے تو یہ دونوں برابر کے شریک ہوں گے (دوبیناہ فی شرح الہدایہ) پھر وہ امور جن سے ترجیح حاصل ہوتی ہے وہ چار ہیں۔
۱۔ قوت تاثیر جیسے اکثر مقامات پر استحسان کو قیاس پر ترجیح دیکھائی ہے وہ صرف قوت تاثیر کی وجہ سے دیکھائی ہے (و مری بحثہ)

۲۔ ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم اور دوسرے قیاس کا اس طرح لازم نہیں ہے تو لازم کو غیر لازم پر ترجیح دیکھا جائیگا اسی کا نام ہے قوت ثبات وصف جیسے امام شافعی رحمہ اللہ نے تثلیث مسح راس کی علت رکیت نکالی ہے اور ہم نے مسح ہی علت نکالی ہے کہ یہ خود تخفیف کو چاہتا ہے تو ہماری علت الزم ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کی علت الزم نہیں ہے کیونکہ اعضا مغسولہ کے علاوہ اور کوئی اس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی اور مسح ہر جگہ تخفیف کا باعث ہے مسح خف میں، تیمم میں مسح علی الجباہرہ میں سب جگہ تخفیف ملے گی۔

علاوہ بوقت استسنا مسح مقعد کے کیونکہ وہاں تطہیر معقول ہے اور مسائل ممنوعہ میں تطہیر غیر معقول ہے اس کی دوسری مثال تعین نیت صوم رمضان ہے انکی علت فرصت ہے اور ہماری علت تعین شارع ہے اور یہ علت قوی اور الزم ہے حوالی دلیعت مضروب اور بیع فاسد میں رد بیع کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

۳۔ کثرت اصول سے ترجیح، یعنی جس کے شواہد زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیکھائے اس پر جس کے شواہد زیادہ ہوں بلکہ ہو کوئی اکادم کا اس کی مثال میں بھی مسح راس کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ اصل سے مراد مقیس علیہ ہے بظاہر اس جگہ تعارض معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض حضرات نے شواہد و احوال میں سے ترجیح کثرت الاصل کا انکار کیا ہے مگر ہم نے کہا کہ ترجیح کی وجوہ ثلاثہ در حقیقت ایک ہیں یعنی قوت تاثیر مگر تعدد حیات کی وجہ سے متعدد نام ہو گئے ہیں۔

کیونکہ اول میں مجتہد کی نظر فقط وصف پر ہے اور ثانی میں فقط حکم پر اور ثالث میں مقیس علیہ بر اگرچہ تینوں کا مال ایک ہے یعنی قوت تاثیر لہذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

۴۔ علت کبھی ایسی ہوتی ہے کہ وہ علت ہو تو حکم ہے اور بس اس کا نام اطراء ہے اور کبھی ایسی ہوگی کہ وصف نہ ہو تو حکم نہ ہوگا اس کا نام انعکاس ہے اور دونوں کا مجموعہ اطراء و انعکاس یا طرد و عکس کہلاتا ہے۔ جہاں اطراء و انعکاس ہے وہ علت زیادہ قوی ہے لہذا اس کو اس علت پر ترجیح ہوگی جس میں فقط اطراء ہے کیونکہ طرد و عکس میں کنکاش اور رشتہ کا مضبوط جڑاں ہے جو اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اس میں علت بننے کی صلاحیت ہے لہذا اس سے ترجیح کا جواز ہے لیکن اگر دیکھا جائے محض اس نظریہ سے کہ جس کو آپ رائج

قرار دے رہے ہیں عدم کیوجہ سے دے۔ ہے میں اور عدم تو لاشیء ہے جس پر ترجیح کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی اسوجہ سے یہ طریقہ ترجیح ضعیف ہے، جیسے ہماری علت مسح ہے جہاں مسح ہوگا وہیں تخفیف ہوگی اور جہاں مسح نہ ہوگا وہاں تخفیف بھی نہ ہوگی اس میں طرد و عکس ہے۔

اور امام شافعی رحمہ کی علت رکعت ہے اس میں طرد تو ہے مگر عکس نہیں ہے کیونکہ بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ وہ رکعت نہیں اس کے باوجود بھی اس میں تثلیث مسنون ہے جیسے مضمضہ اور استنشاق۔ جب ترجیح کی دونوں قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کیوجہ سے ترجیح دینا وصف عارضی کے مقابلہ میں افضل ارجح ہوگا۔ اسی بنیاد پر امام شافعی رحمہ اور ہمارے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا یعنی اگر رمضان کے روزہ میں شروع ہی سے نیت نہیں کی گئی تو روزہ نہ ہوگا یہی امام شافعی رحمہ کا مسلک ہے اور حنفیہ کے نزدیک اگر نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کر لی تو روزہ صحیح ہو جائیگا۔

تو امام شافعی رحمہ نے دلیل دیتے ہوئے کہا کہ روزہ عبادت ہے جس کی حقیقت مفطرات ثلاثہ سے امساک ہے تو محض امساک روزہ اور عبادت نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے ساتھ نیت نہ ہو تو جب دن کے معتد بہ حصہ میں نیت نہیں پائی گئی تو باب عبادت کے اندر احتیاط کے پہلو کا تقاضا ہے کہ روزہ معتبر نہ ہو۔ حنفیہ نے کہا کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت کا اقرار موجود ہے تو یہ کافی ہے اور روزہ صحیح ہے۔

تو یہاں وجوہ ترجیح میں تقارض ہے مگر امساک کا نیت کیوجہ سے عبادت ہو جانا یہ امساک کا وصف عارضی ہے اور اجزاء کی کثرت یہ کل کا وصف ذاتی بلکہ اس کا مقوم ہے اس وجہ سے ہم نے وصف عارضی کو چھوڑ کر وصف ذاتی کو ترجیح دی اور ہم نے کہا کہ روزہ درست ہے۔ اس کی دوسری مثال مضمضہ بکری ہے جس کو غاصب نے ذبح کر دیا اور بھون لیا یہاں غاصب پر بکری کی قیمت دینا واجب ہوگا نہ کہ بھنا ہوا گوشت کیونکہ یہاں بکری شئی موجود کا گویا وصف عارضی ہے جو من وجہ معدوم ہے جو اعتبار معتبر پر موقوف ہے اور فعل غاصب وصف ذاتی ہے جو اس کے ساتھ اس طرح قائم ہے جو کسی معتبر کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔

لہذا ہم نے وصف ذاتی کا اعتبار کرتے ہوئے رد قیمت کا فیصلہ کیا اور امام شافعی رحمہ نے وصف عارضی کا اعتبار کرتے ہوئے بکری اور رد ضمان کا فیصلہ کیا ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

فصل فی الترجیح

وَإِذَا قَامَتِ الْمَعَارَضَةُ كَالسَّبِيلِ فِيهِ التَّرْجِيحُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْمَثَلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصَفًا حَتَّى قَالُوا إِنَّ الْقِيَاسَ لَا يَتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ آخَرَ وَكَذَلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَأَمَّا



یترجّح البعض على البعض بقوة فيه - وكذلك صاحب الجراحات لا يترجّح على صاحب جراحة واحدة والذي يقع به الترجيح اربعة الترجيح بقوة الاثر لان الاثر معنی في الحجّة فمهما قوى كان اولی بفضل في وصف الحجّة على مثال الاستحسان في معارضة القياس والترجیح بقوة ثباته على الحكم المشهور به كقولنا في مسح الرأس انه مسح لانه اثبت في دلالة التخفيف من قولهم انه ركن في دلالة التكرار فان اركان الصلوة تماصها بالاكمال دون التكرار فاما اثر المسح في التخفيف فلا يلزم في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيتم ونحوه والترجیح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه والترجیح بالعدم عند عدمه وهو اضعف من وجوه الترجیح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلّق بوصف شرع عدم عند عدمه كان اوضح لصحة واذا تناقض ضوابط الترجیح كان الترجیح بالذات احق منه بالحال لان الحال قائمه بالذات تابعة له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل وعلى هذا قلنا في صوم رمضان انه يتأدى بنية قبل انتصاف النهار لانه ركن واحد يتعلّق بالعزيمة فاذا وجدت في البعض دون البعض تقارضا فرجحنا بالكثرة لانه من باب الوجود ولم نترجّح بالفساد احتياطا في باب العبادات لانه ترجیح بمعنى في الحال

ترجمہ | یہ نصل ہے ترجیح کے بیان میں اور جب معارضہ واقع ہو جائے تو طریقہ اس میں ترجیح ہے اور ترجیح مراد ہے دو شئوں میں سے ایک کو دوسرے پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینے سے یہاں تک کہ اصولیین نے کہا ہے کہ قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے رائج نہوگا اور ایسے ہی کتاب اور سنت اور بعض بعض پر رائج ہوگا بعض کے اندر قوت کی وجہ سے اور ایسے ہی متعدد زخم والا ایک زخم والے پر رائج نہوگا اور جس کے ذریعہ ترجیح واقع ہوتی ہے وہ چار ہیں قوت تاثیر سے ترجیح دینا اس لئے کہ اثر حجت میں ایک وصف ہے پس جب اثر قوی ہوگا تو وہ قیاس اولی ہوگا وصف حجت میں زیادتی کی وجہ سے جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں اور ترجیح واقع ہوتی ہے قوت ثبات وصف سے اس حکم پر جس کا یہ شاہد اور دلیل ہے جیسے ہمارا قول ہے مسح راس میں کہ یہ مسح ہے اس لئے کہ یہ زیادہ لازم ہے تخفیف کی دلالت میں شواہغ کے اس قول سے کہ یہ رکن ہے تکرار کی دلالت میں اس لئے کہ اركان صلاۃ تمامیت اکمال سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے پس بہر حال تخفیف میں مسح کا اثر پس لازم ہے تطہیر غیر معقول میں جیسے تیمم اور اس کے مثل اور ترجیح واقع ہوتی ہے کثرت اصول سے اس لئے کہ کثرت اصول میں حکم کے لزوم کی زیادتی ہے وصف کے ساتھ اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم حکم سے عدم وصف کے وقت اور یہ طریقہ وجہ ترجیح میں سے



ضعیف ہے اس لئے کہ عدم اس کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا اس لئے کہ حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہوگا پھر حکم معدوم ہو جائے عدم وصف کے وقت تو ہوگا یہ تعلق وصف کی صحت کو واضح کر نیوالا اور جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کی وجہ سے رجحان زیادہ حقدار ہوگا اس رجحان سے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہو اس لئے کہ حال تو ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے اور تابع اصل کے لئے مبطل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے رمضان کے روزہ کے بارے میں ہم نے کہا کہ وہ اس نیت سے ادا ہو جائیگا جو نصف النہار سے پہلے ہو اس لئے کہ روزہ رکن واحد جس کا جواز نیت کے ساتھ وابستہ ہے پس جب دن کے بعض میں نیت پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں بعض (مذکور) متعارض ہو گئے تو ہم نے کثرت کی وجہ سے ترجیح دی اس لئے کہ یہ (ترجیح بکثرة الاجزاء) باب وجود (ذات) سے ہے اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی باب عبادت میں احتیاط کی وجہ سے (کیوں نہیں دی؟) اس لئے کہ یہ (ترجیح بالفساد) ایسے معنی کے سبب سے ہے جو کہ وصف عارضی کے درجہ میں ہے۔

تشریح

۱۔ السبیل فیہ: ضمیر کا مرجع معارضہ ہے اور بتا دینے کے لئے کہ وجہ سے مذکور ضمیر استعمال کی گئی۔ ۲۔ قوت ثبات وصف کی تفسیر ہم الزم اور غیر لازم سے مع امثلہ بیان کر چکے ہیں ۳۔ تمامہا بالاکمال دون التکرار: نماز کے ارکان میں تکرار نہیں ہے بلکہ اکمال ہے جس کو تعدیل ارکان کے نام موسوم کیا جاتا ہے وہی اکمال ہے ۴۔ فی کل ما لا یعقل الخ: یہ ایک اشکال مقدر کا جواب ہے کہ جب ڈھیلے سے استہجار کیا جائے تو یہ بھی مسح ہے حالانکہ تثلیث مسنون ہے؟ جواب: ۱۔ یہاں حقیقی طہارت کا ازالہ مقصود ہے اور ہمارا موضوع سخن ایسی طہارت سے وابستہ ہے جہاں تطہیر غیر معقول ہے فلا اشکال فیہ۔

۵۔ والتبع لا یصلح الخ: نامی میں یہاں مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وصف ذاتی کو وصف عارضی پر ترجیح ہوتی ہے تو اس کی دلیل سبائے اس کے یوں بیان کرنا چاہئے کہ وصف عارضی موصوف سے جدا ہو جاتا ہے اور وصف ذاتی جدا نہیں ہوتا اور جو جدا نہ ہو وہ جدا ہونے پر راجح ہوتا ہے ورنہ تبعیت میں دونوں وصف برابر ہیں کیونکہ وصف تو اپنے موصوف کے تابع ہوا ہی کرتا ہے۔

قلت: ۱۔ یہ اعتراض توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ کے قبل سے ہے کیونکہ ذات سے وصف ذاتی کی تفسیر اپنے کی ہے ورنہ مصنفؒ کی مراد ذات سے اجزاء مقومہ ہیں لہذا وصف محض وہی ہوگا جس کو آپ وصف عارضی کہہ رہے ہیں۔

۲۔ روزہ کو شرعا غیر متجزی ہونے کی وجہ سے اس کو رکن واحد کہا جاتا ہے غزیت سے مراد نیت ہے۔



۱۔ من باب الوجود میں وجود سے ذات مراد ہے ۲۔ بالفناء میں بار زیادہ ہے ۔

سبق نمبر ۱

باب القیاس سے پہلے اولہ شرعیہ ثلاثہ کا ذکر گزر چکا ہے اور شروع میں یہ بات بھی بتائی جا چکی تھی کہ اصول فقہ کا موضوع

اولہ اربعہ الاحکام ہے ۔ لہذا دلائل سے فراغت کے بعد مصنف احکام پر کلام کریں گے ۔ فرماتے ہیں کہ دلائل ثلاثہ مذکورہ سے دو قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں ۱۔ احکام مشروعہ ۲۔ متعلقات احکام مشروعہ ، یعنی احکام مشروعہ کی علل و اسباب و شرائط ، مصنف کے اسلوب کلام سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ قیاس فقط منظر حکم ہے نہ کہ مثبت حکم ۔

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہو گا کہ باب القیاس سے احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کا کیا جوڑ ہے جس کی وجہ سے ان دونوں کو باب القیاس میں داخل کر دیا گیا ہے ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام چیزوں کے پہچانے کے بعد ہی قیاس ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کی عرفی حکم معلوم کو اس کی شرط معلوم اور سبب معلوم کے ساتھ فرع کی جانب متعدی کرنا ہے اور ان تمام اشیاء کا استحضار بھی ہو سکتا ہے کہ احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کی معرفت حاصل ہو جائے اسی لئے باب القیاس کے ساتھ ان دونوں کو جوڑ دیا گیا ہے تاکہ طریق تعلیل مضبوط و مستحکم ہونے کے بعد یہ معرفت مذکورہ قیاس تک رسائی کا ذریعہ و وسیلہ بنے لہذا اب یہ اشکال ختم ہو گیا ۔ پھر احکام مشروعہ کی چار قسمیں ہیں ۔

۱۔ خالص اللہ کا حق جیسے نماز اور زنا وغیرہ ۲۔ خالص بندہ کا حق جیسے مال غیر غصب کرنا ۳۔ دونوں سے مرکب مگر حق اللہ اس میں غالب ہو جیسے حد قذف ۴۔ دونوں سے مرکب مگر حق عبد غالب جیسے قصاص ۔ پھر حقوق اللہ کی آٹھ نوعیں ہیں ۔

۱۔ عبادت خالصہ جیسے ایمان باللہ نماز ، زکوٰۃ وغیرہ ۲۔ عقوبات کاملہ جیسے حدود وغیرہ ۳۔ عقوبات ناقصہ جن کو اجزیہ بولتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا (وقدیناہ فی درس السراجی) ۴۔ وہ حقوق جو عبادت و عقوبت کے درمیان مشترک ہوں جیسے کفارات ۵۔ ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنی ہوں جیسے صدقۃ الفطر جس میں کمالِ اہلیت بھی شرط نہیں ہے ۔ ۶۔ ایسی مؤنت جس میں قربت کے معنی ہوں جیسے عشر اور اسی وجہ قربت کی وجہ سے کافر پر ابتداء عشر واجب نہ ہو گا البتہ امام محمد کے نزدیک کافر پر بقار عشر جائز ہے مگر حق فی البدایہ ۷۔ ایسی عقوبت جس میں مؤنت کے معنی ہوں جیسے خراج اسی وجہ سے مسلمان پر ابتداء خراج واجب نہ ہو گا البتہ اس کی بقار جائز ہے ۸۔ حقوق اللہ سے آٹھواں حق وہ ہے جو بذاتِ خود قائم ہے لہذا اس کی ادائیگی بندہ کی جانب سے بطریق عبادت نہ ہو گی



البتہ اس کو بر محل صرف کرنے کی وجہ سے بندہ ماجور ہوگا گو اس صورت میں بندہ کی طرف سے ادا نہیں ہے اگر اس کو ادا من العبد پر محمول کر لیا جاتا تو مؤدین پر اس حق کا صرف کرنا جائز نہ ہوگا جیسے صرف زکوٰۃ علی الملاک جائز نہیں ہے اور اسی وجہ سے (عدم ادا کی وجہ سے) یہ اوساخ الناس میں سے بھی شمار ہوگا اس لئے بنو ہاشم پر اس کا صرف کرنا جائز ہوگا اس کی مثال مالی غنیمت ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

فصل ثم جملة ما يثبت بالحق التي مرّ ذكرها سابقا على باب القياس شيان الاحكام الشرعية وما يتعلق به الاحكام الشرعية وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقنا هذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام فالواع اربعة حقوق الله تعالى خالصه وحقوق العباد خالصه وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف وما اجتمع فيه وحق العبد فيه غالب كالقصاص وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصه كالايان والصلوة والزكاة ونحوها وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة ونسبها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل وحقوق دائرية بين الامرين وهي الكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية فهي صدقة الفطر ومؤنة فيها معنى القرية وهو العشر ولهذا لا يبتدئ على الكافر وجاز البقاء عليه عند محمد ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدئ على المسلم وجاز البقاء عليه وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن فان حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حقه فصار المصاب به له كنه او حب اربعة اخماسه للغنائمين منه فلم يكن خفا لزمنا اداؤا طاعة له بل هو حق استبقاء لنفسه فتولى السلطان اخذها وقسمته ولهذا اجوزنا صرف الى من استحق اربعة الاخماس من الغنائمين بخلاف الزكاة والصدقات وحل لبني هاشم لان على هذا التحقيق لم يصرم من اوساخ الناس واما حقوق العباد فانها اكثر من ان تحصى۔

ترجمہ یہ فصل ہے پھر وہ تمام چیزیں جو ان حج سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب القیاس سے پہلے ہو چکا ہے وہ دو چیزیں ہیں احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ اور قیاس کے لئے تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام کی معرفت کے بعد تو ہم ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا تاکہ یہ قیاس تک رسائی کا وسیلہ ہو جائیں طریق تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد بہر حال احکام پس وہ چار قسم پر ہیں خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق اور خالص بندوں کے حقوق اور وہ جس میں دونوں

حق جمع ہوں اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو جیسے حد قذف، اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں اور اس میں بندہ کا حق غالب ہو جیسے قصاص اور اللہ تعالیٰ کے حقوق کی آٹھ انواع ہیں خالص عبادت جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور ان کے مثل اور کامل عقوبات جیسے حدود اور عقوبات قاصہ اور ہم ان کا نام اجزیہ رکھتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا اور ایسے حقوق جو دونوں اموں کے درمیان دار ہوں اور وہ کفارات ہیں اور ایسی عبادت جس میں مومن کے معنی ہوں یہاں تک کہ اس کے لئے کامل اہلیت شرط نہیں ہے پس یہ صدقہ الفطر ہے اور ایسی مومن جس میں قربت کے معنی ہیں۔ اور یہ عشر ہے اسی وجہ سے عشر ابتداء کا فر پر نہوگا اور محمد کے نزدیک کا فر پر اس کی بقا جائز ہے اور ایسی مومن جس میں غنویت کے معنی ہیں اور وہ خراج ہے اسی وجہ سے وہ ابتداء مسلم پر واجب نہوگا اور مسلمان پر اس کی بقا جائز ہے اور اٹھواں ایسا حق ہے جو بالذات قائم ہے اور وہ معاون اور غنا کم کا خمس ہے تو یہ ایسا حق ہے جو اللہ کے لئے بالذات واجب ہے اس بنا پر کہ جہاد اللہ کا حق ہے تو اس کے ذریعہ حاصل شدہ مال بھی کل کا کل اس کا حق ہوگا لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ بطریق تفضل و احسان غنائین کو دیدیا تو یہ خمس ایسا حق نہیں ہے کہ جس کی ادائیگی ہم پر لازم ہوتی ہو بلکہ ایسا حق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے تو بادشاہ (جو اس کا نائب ہے) اس کے لینے اور بٹوارہ کا متولی ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے جائز قرار دیدیا اس کے صرف کرنے کو ان لوگوں پر جو غنائین میں سے ہیں۔ کے مستحق ہوئے تھے بخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خمس حلال ہے بنو ہاشم کے لئے اس لئے کہ خمس اس تحقیق مذکور کے مطابق اوساخ ناس میں سے نہیں ہوا اور بہر حال حقوق العباد تو وہ بے شمار ہیں۔

تشریح ۱۔ جملہ مبتداء اور شمایان خبر ہے ۲۔ مایعلق بہ الاحکام سے مراد احکام وضعی ہیں یعنی سبب و شرطیت کی وجہ سے حکم لگانا ۳۔ احکام حکم کی جمع ہے اور حکم کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہے ۴۔ حاکم، یعنی اللہ تعالیٰ کیونکہ حاکم وہی ہے ۵۔ محکوم علیہ یعنی مکلف ۶۔ محکوم بہ یعنی مکلف کا فعل ۷۔ حتی لای شرط لہا کمال الالہیۃ الخ کمال الہیت سے مراد عقل و بلوغ ہے کیونکہ کمال الہیت عبادت محض میں شرط ہے اور اس کا سبب وجوب اس ہے سبب وجوب کا اس ہونا اس بات پر دال ہے کہ اس میں مومن کے معنی ہیں مثل نفقہ کے۔

بہر حال اس گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ پر صدقہ الفطر واجب ہے مگر قول مختار قول محمد ہے کہ جیسے بچوں پر دیگر عبادات واجب نہیں ہیں ایسے ہی صدقہ فطر بھی واجب نہیں ہے ۸۔ خالص بندوں کے حق ہے ۹۔ یہیں مثلاً ضمان دیت، بدل تلف یا مغبوب اور ملک مبیع اور ثمن اور ملک طلاق اور ملک نکاح وغیرہ۔

۱۔ سابق نمبر ۲۔

۱۔ متعلقات احکام مشروع ہیں اور وہ چار ہیں ۱۔ سبب ۲۔ علت



۲ شرط مکمل علامت ۔

پھر سبب کی تین قسمیں ہیں ۱۔ سبب حقیقی ۲۔ مجازی ۳۔ علت العلت، پھر یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ وقت اور شہر اور بیت اللہ کو سبب صلوة و صوم و حج قرار دینا بطور سبب مجازی کے ہے نہ کہ سبب حقیقی کے طریقہ پر اس کے بعد سبب حقیقی کی تعریف ملاحظہ ہو ۔

سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو مگر وجوب اور وجود اس کی جانب منسوب نہ ہو اور نہ اس سبب میں کسی بھی طرح علت کے معانی کا تصور ہو لیکن حکم اور سبب کے درمیان ایسی ایک علت ہونی چاہئے کہ جو سبب کی جانب منسوب نہ ہو اس کی مثال کسی شخص کا دوسرے کے مال پر دلالت و رہنمائی کرنا ہے جس سے مدلول چوری کرے یا قتل کر دے تو یہاں فعل دال سبب حقیقی ہے جس سے سرتقہ و قتل کا تحقق ضروری نہیں ہے البتہ یہ سبب موصول فی الجملہ ضرور ہے علت کا شائبہ بھی اس کے اندر نہیں ہے اور سبب و حکم کے درمیان ایک علت ہے جو سبب کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ علت فاعل مختار کا فعل ہے اور یہ علت دال کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ دلالت سبب حقیقی ہوا جس کا حکم یہ ہے کہ دال پر ضمان نہیں ہے البتہ محرم دال پر جزاء واجب ہے کیونکہ مایلزم سے انحراف ہے ۔

اور اگر سبب اور حکم کے درمیان کی علت سبب کی جانب منسوب ہو تو ایسے سبب کو سبب فیہ معنی علت یعنی علت العلت کہتے ہیں جیسے جانور کو ہنکا کر لے جانے سے کوئی آدمی تلف ہو جائے تو تو دوسوق سبب ہے اور جانور کا روندنا علت ہے اور اس کا ہلاک ہونا حکم ہے تو یہاں حکم (ہلاکت) اور سبب (تو دوسوق) کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا روندنا اور یہ علت سبب (سائق و قائد) کی طرف منسوب ہے تو یہ ایسا سبب ہے جس کو علت العلت کہتے ہیں جس کا حکم یہ ہے کہ علت پر تو کوئی ضمان عدم اہلیت کی وجہ سے نہیں ہے اب رہا سبب مذکور تو اس میں ضمان کے باب میں تفصیل ہے ۔ کیونکہ یہاں دو صورتیں ہیں ۱۔ ضمان محل ۲۔ ضمان مباشرت تو اول کا ضمان علت العلت ہونے کی وجہ سے سبب پر واجب ہے مگر مباشرت کا کوئی ضمان اس پر واجب نہیں ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ دیت وغیرہ تو سائق و قائد پر واجب ہے لیکن اگر سبب مقتول کا بیٹا ہو تو چونکہ یہ علت نہیں ہے اس لئے اس کو میراث سے محروم نہیں رکھا جائیگا بلکہ اس کو باپ کے ترکہ کا وارث بنایا جائیگا ۔ پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب سبب کی تعریف وہ ہے جو اپنے کی ہے تو سبب کی یہ تعریف یحییٰ باللہ (جو کفارہ کا سبب ہے) اور تعلیق طلاق و عناق پر جو حنث کا سبب قرار دیا گیا ہے صادق نہیں آتی کیونکہ یحییٰ سبب لزوم کفارہ نہیں اس لئے کہ مقصد یحییٰ کفارہ نہیں ہے بلکہ برے اور ایسے ہی مقصد تعلیق نزول جزاء نہیں بلکہ تنبیہ ہے تو یہ سبب مفضی الی الحكم کہاں ہوا تو پھر یہ سبب کیسے ہے ؟ ۔



تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ان کو مجازاً سبب کہہ دیا گیا ہے کیونکہ اگرچہ یہ مفہوم الیٰ الحكم نہیں ہیں مگر لبا و قبا باعتبار ما یؤول الیہ کے مفہوم الیٰ الحكم ہو جاتے ہیں اور اعتبار ما یؤول الیہ علاقہ مجاز ہے لہذا یہ سبب حقیقی نہیں بلکہ مجازی سبب ہے فلا اشکال فیہ - اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو -

واما القسم الثانی فاربعة السبب والعلّة والشّرط والعلامة اما السبب الحقیقی فما یكون طریقاً الی الحكم من غیر ان یضاف الیہ وجوبٌ ولا وجودٌ ولا یعقل فیہ معانی العلل لکن یتخلّل بینہ وبين الحكم علیّةٌ لا تضاف الی السبب وذلك مثل دلالة السارق علی مال النّاس لیسرق فان اضيفت الی السبب صار للسبب حکم العلّة وذلك مثل قود الدابة وسوقها هو سبب لما یتلف بها لکن فیہ معنی العلّة فاما الیمین باللہ تعالیٰ فسمی سبباً للکفارة مجازاً وكذلك تعلیق الطلاق والعراق بالشرط لان دنی درجات السبب ان یكون طریقاً والیمین تعقد للبر وذلك قط لا یكون طریقاً للکفارة ولا للجزاء لکن یحتمل ان یؤول الیہ فسمی سبباً مجازاً وهذا عندنا

ترجمہ اور بہر حال قسم ثانی پس وہ چار ہیں سبب اور علت اور شرط اور علامت بہر حال سبب حقیقی پس وہ ہے جو حکم تک رسائی کا ذریعہ ہو بغیر اس کے کہ اس کی جانب وجوب اور وجود مضاف ہو اور سبب کے اندر علل کے معنی غیر مقصور ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مضاف نہ ہو اور سبب حقیقی جیسے چور کی رہنمائی کر دینا کسی انسان کے مال پر تاکہ وہ اس کو چرائے پس اگر علت کی اضافت سبب کی طرف ہو تو سبب کے لئے علت کا حکم ہوگا اور یہ جیسے چور یا بکھینچنا اور بالکل نیا یہ سبب اس کا جو کہ اس کے ذریعہ تلف ہو جائے لیکن یہ ایسا سبب ہے جس میں علت کے معنی ہیں -

بہر حال اللہ کی قسم کھانا پس اس کا نام رکھا گیا وجوب کفارہ کا سبب مجازاً اور ایسے ہی (مجازاً) نام رکھا گیا (طلاق اور عراق کو شرط پر معلق کرنے کا اس لئے کہ سبب کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ موصل ہو -

اور ہمیں پوری کی کرنے کے لئے کھاتی جاتی ہے اور پورا کرنا ہرگز نہ کفارہ تک موصل ہے (ہمیں باللہ میں) اور نہ جزو تک (تعلیق میں) لیکن یہ (ہمیں و تعلیق میں سے ہر ایک) احتمال رکھتا ہے کہ حکم کی طرف لوٹ آئے - تو ان میں سے ہر ایک کا نام بطور مجاز کے سبب رکھ دیا گیا ہے اور یہ ہمارے نزدیک ہے -



تشریح

۱۔ متعلق شئی داخل شئی ہے یا نہیں اگر ہے تو وہ رکن ہے اور اگر نہیں تو دیکھا جائے کہ وہ شئی میں موثر ہے یا نہیں اگر موثر ہو تو وہ علت ہے اور اگر وہ صرف موصل فی الجملہ ہو تو وہ سبب ہے اور اگر موصل نہ ہو لیکن اس پر شئی موقوف ہو تو وہ شرط ہے ورنہ علامت ہے ۔

۲۔ طریق الی الحكم اسے علامت سے احتراز ہے اور سبب مجازی سے احتراز ہے اور وجوب سے علت اور وجود سے شرط سے احتراز ہے ۔

۳۔ اگر کسی نے کسی شخص کی بادشاہ سے شکایت کی جس کی وجہ سے بادشاہ نے اس پر ناحق تاوان لازم کر دیا تو مفتی بقول متاخرین اس شاکی پر ضمان واجب ہوگا ۔

سبق نمبر ۳

یہاں اصل مسئلہ سے پیشتر کچھ اصول و قواعد اور تشریح ضروری ہے ۔ اصول نمبر ۱۔ ماقبل میں ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف گذر چکا ہے کہ تعلیق عند الاحناف مانع انعقاد سبب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وجود شرط کے زمانہ تک مانع حکم ہے انعقاد سے مانع نہیں ہے اسی بات کو بالفاظ دیگر ایسے سمجھنا چاہئے کہ ہمیں بالشرط اور تعلیق بالشرط ہمارے نزدیک سبب کی قسم ثالث میں داخل ہے یعنی سبب مجازی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سبب حقیقی کی قسم ثانی یعنی سبب فیہ معنی علت (یعنی علتہ العلت) کی فہرست میں داخل ہے ۔

پھر ہمارے اور امام زفر رحمہ اللہ کے درمیان یہاں تک تو اتفاق ہے کہ ہمیں اور تعلیق سبب مجازی ہے نہ کہ علتہ العلت ، البتہ پھر اس میں اختلاف ہو گیا کہ سبب مجازی کس نوعیت کا ہے تو امام زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سبب محض ہے اور ہم نے کہا کہ ایسا سبب مجازی ہے جس میں حقیقت کی آمیزش و سنائے ہے اس اختلاف فی الاصول کی بنیاد پر اختلاف احکام کا ثمرہ بھی ظاہر ہو گیا ۔

مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قبل الحث ادائیگی کفارہ جائز ہے اس لئے کہ سبب کے بعد حکم کی ادائیگی درست ہے اور ہمیں کو انہوں نے سبب قرار دیا ہے اور ہمارے نزدیک اہل کو سبب کہا مجاز ہے اس لئے اگر کفارہ ادا کیا جائے تو چونکہ قبل الحث اور قبل انعقاد سبب ہے اس لئے کفارہ ادا ہوگا ۔

ہمارے اور امام زفر رحمہ اللہ کے اختلاف کا ثمرہ سمجھنے کے لئے کچھ اصول سمجھ لیا جائے ۔

اصول نمبر ۱۔ اگر کوئی شئی کسی شئی کے لئے موضوع ہوا اور پھر اس موضوع لئے کے فوات سے کوئی شئی ثالث لازم آتی ہو تو اس شئی ثالث کو شبہ الوجود کا درجہ فوات شئی ثانی سے پہلے ہی دیدہا جائے گا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وہ شئی ثالث جو فوات شئی ثانی سے لازم آتی ہے اس وقت جو اس کا حکم و درجہ ہوگا وہ چونکہ فوات شئی ثانی



کے بعد سامنے آنے والا ہے۔ تو فوات ثانی سے پہلے ہی بر بنادر مشبہ وجود وجود کا درجہ دیدیا جائے گا مثال اس کی یہ ہے کہ غاصب پر منصوب کی بقار کے وقت عین منصوب کا رد واجب ہے اور ہلاکت وفوات منصوب کے بعد قیمت منصوب واجب ہے تو اصول مذکورہ کے مطابق بلاکت منصوب سے پیشتر ہی جو شبہ احتمال مالا وجوب قیمت کا ہے لہذا پہلے ہی احکام قیمت کا نفاذ بر بنادر مشبہ الوجود جائز و مشروع ہے اسی وجہ سے بقار منصوب کی صورت میں کفالت قیمت، قیمت کے عوض رہن، اور ابرار عن الیتمہ جائز ہے۔

اصول ۲: تاثر سبب حقیقی کے لئے محل درکار ہے اور سبب مجازی کے لئے فی الحال محل کی ضرورت نہیں بلکہ ضد حالف، اس کے واسطے کافی ہے البتہ جب اس سے سبب کا انعقاد ہوگا اس وقت محل کی ضرورت ہے البتہ علت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے وجود سے قبل محل کا وجود نہ ہو سکے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ امام زفر فرج کے نزدیک یحییٰ و تعلیق سبب محض ہے جس میں فی الحال محل سے کوئی تعلق نہیں البتہ محل سے تعلق ہوگا انعقاد سبب کے بعد لہذا اگر بعد تعلیق کے نتیجہ تطبیقات مثلا شکر دی اور پھر بعد طلاق وہ اس کی زوجیت میں آگئی اور پھر شرط دخول دار پائی گئی تو امام زفر فرج کے نزدیک طلاق معلق واقع ہوگی اس لئے کہ محل اپنے وقت پر موجود ہے ہم نے کہا کہ یہ ایسا سبب ہے جس کے اندر شائبہ حقیقت ہے اصول مذکور کے مطابق۔

اور مشابہت کا اثر صرف محل کے ساتھ متعلق ہونے میں ظاہر ہوگا اور جب مثل سبب حقیقی محل سے اس کا فی الفور تعلق ہو گیا مگر ابھی سبب موجود نہیں تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ البتہ متعلق محل بنجائیکا یہ فائدہ و اثر ہوگا کہ بعد فوات محل تعلیق مذکور باطل ہو جائے گی۔

اور جب ایک مرتبہ ثابت ہونے کے بعد محل فوت ہو گیا تو اس کے بعد اثبات سے فوت شدہ تعلق معرض وجود میں نہیں آئیگا لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ نتیجہ مبطل تعلیق ہے ہمارے نزدیک مگر امام زفر فرج کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوئی، اور طلاق واقع ہونے کا حکم انہوں نے صادر فرمایا۔ اور وہ اس صورت کو اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے ان نکحتی فان طالق، کہ ایسی صورت میں بعد نکاح طلاق واقع ہوگی کیونکہ فی الفور اس کا محل سے کوئی تعلق نہیں ہے تو صورت مذکورہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

اس کا ہم نے یہ جواب دیا کہ کیا آپ سبب کو علت پر قیاس کرنا چاہتے ہیں، آپ نے جو مثال پیش کی ہے اس میں نکاح علت ملک ہے جو شرط وقوع طلاق ہے اور علت کے اندر محل قبل الحکم نہیں ہوتا لہذا اس مسئلہ کو مسئلہ مبہوت عنہا پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئی ہیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والشافع جَعَلَ سبباً هو في معنى العلة وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة كلما خلا فالزفر
ويتبين ذلك في مسألة التنجيز هل يبطل التعليق فعندنا يبطله لان اليمين شرعت للبر
فلم يكن بد من ان يصير البر مضموناً بالجزاء واذا صار البر مضموناً بالجزاء صار لما ضمن به
البر للحال شبهة الوجوب كالمغضوب مضمون بقيمته فيكون للغضب حال قيام العين شبهة
ايجاب القيمة واذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا في محله كالحقيقة لا تستغنى عن المحل
فاذا فات المحل بطل بخلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح في مطلقة الثلث وان عدم
المحل لان ذلك الشرط في حكم العلة فصار ذلك معارضاً لهذا الشبهة السابقة عليه

ترجمہ

اور امام شافعی نے اس کو (یعین و تعلیق مذکور کو) ایسا سبب قرار دیا ہے جو معنی میں علت
کے ہے (یعنی علت العلت) اور ہمارے نزدیک اس مجاز کے لئے حقیقت کے ساتھ
مشابہت ہے بحیثیت حکم کے امام زفر فرج کا اختلاف ہے اور ظاہر ہوگا یہ اختلاف (یعنی اس کا ثمرہ) تنجیز کے
مسئلہ میں کہ کیا یہ تعلیق کو باطل کرے گی؟

تو ہمارے نزدیک باطل کرے گی اس لئے کہ یمن بر (قسم پوری کرنے) کے لئے مشروع ہے تو
یہ ضروری ہے کہ فوات بر مضمون بالجزاء بنجائے (یعنی فوات بر سے کفارہ و جزاء واجب ہو جائے) اور
جبکہ فوات بر مضمون بالجزاء ہو گیا تو (اصول مذکورہ کی وجہ سے) ہو جائیگا فی الحال وجود وثبوت کا شبہ
اس چیز کے لئے جس کی وجہ سے فوات بر ضمان کا باعث بنا ہے (یعنی فوات بر سے پہلے تعلیق کو اس کے
شبہ وجود کا درجہ حاصل ہو جائیگا) جیسے مغضوب اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہے (بعد فوات مغضوب
کے) تو نفس غضب کیلئے مغضوب کے موجود رہتے ہوئے ایجاب قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جبکہ بات ایسے
ہی ہے تو مشابہت باقی نہیں رہے گی مگر سبب کے محل میں مثل حقیقت کے جو محل سے مستغنی نہیں ہوتی
توجب عمل ہی فوت ہو گیا (تنجیز ثلاث کی وجہ سے) تو تعلیق بھی باطل ہو گئی بخلاف طلاق کو معلق کر نیکے
بلکہ پریس یہ تعلیق مطلق ثلاث کے حق میں درست ہے اگرچہ محل معدوم ہو گیا ہو اس لئے کہ یہ شرط
(یعنی نکاح) علل کے حکم میں ہے تو یہ تعلیق بالشرط فی حکم العلل اس مشابہت کے معارض و خلاف ہوگی
جو قبل تحقیق شرط موجود ہے۔

تشریح

حکماً ایہاں بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہاں تعارض پایا جا رہا ہے کیونکہ ما قبل
میں کہا گیا تھا کہ اس کو مجازاً سبب کہتے ہیں اور یہاں کہا گیا ہے کہ اس کے لئے حقیقت
کی جہت ہے تو اس کا جواب دیا جائیگا کہ پہلی بات ذات پر نظر کرتے ہوئے تھی اور دوسری بات
بالنظر الی الحكم ہے یعنی معلق کا حکم سبب حقیقی کا حکم ہے احتیاج الی المحل کے اعتبار سے جیسے سبب تحقیق



محتاج الی الملح ہے ایسے ہی معلق بھی محتاج الی الملح ہے اور حکماً مقصوب علی التمییز ہے ۲۔ برعلوف علیہ کی تحقیق ہے خواہ فعل ہو یا ترک، پس ضروری ہے کہ فوات بر مضمون بالجزا رہ جائے یعنی فوات بر سے جزا لازم ہو جاتی ہے اور جب فوات بر مضمون بالجزا رہ گیا تو فوات بر جس کی وجہ سے مضمون بالجزا رہا ہے اس کے لئے فی الحال ایجاب جزا کا شبہ ہے۔

۳۔ لہذا ضمن بہ ضمیر کا مرجع موصولہ ہے اور بار برائے سببیت ہے اور بر ضمن کا فاعل ہے اور لہذا میں لام بمعنی فی ہے اور وجوب بمعنی ایجاب ہے یعنی فی الحال فوات بر سے پہلے ہی طلاق وعتاق کے لئے ثبوت کا شبہ موجود ہے اور جو اس درجہ میں آجائے وہ تنجیز سے باطل ہو جائے گی۔
۴۔ کالْحَقِيقَةِ جس طرح حقیقی سبب محل سے مستغنی نہیں ہوتا وہ سبب مجازی جو سبب حقیقی کے حکم میں ہوگا وہ بھی محل کا محتاج ہوگا۔ ۵۔ بخلاف تعلیق الطلاق بالملک! یہ امام زفر کے قیاس کا جواب ہے انہوں نے کہا کہ یہاں بھی تعلیق بقا محل کا محتاج نہیں ہے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تو قیاس مع الفارق ہے۔ ۶۔ فصا رذلک الخ یعنی شرط کا علل کے حکم میں ہونا اس مثلاً بحسب حقیقی کے معارض ہے جو اس تحقق شرط پر مقدم ہے اس لئے کہ علت میں محل کا عدم ضروری ہے بلکہ بغیر محل کے تعلیق درست ہے اور مسئلہ بخوشہ میں محل درکار ہے اور وہ موجود ہے، فلا یصح القیاس۔

سبق نمبر ۴
یہاں سے علت کا بیان ہے، اصطلاح شریعت میں علت وہ ہے جس کی طرف وجوب حکم کی اضافت ابتداء ہو بخلاف سبب اور علامت اور شرط کے۔ پھر علت کی سات قسمیں ہیں کیونکہ علل شرعیہ میں درحقیقت کمال تین اوصاف کے پائے جانے سے ہوتا ہے ۱۔ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنی یہ علت کسی خاص حکم کے لئے موضوع ہو اور ثبوت حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کی طرف ہو ۲۔ معنوی اعتبار سے علت ہو یعنی ثبوت حکم میں علت کی تاثیر پائی جائے ۳۔ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجود علت کے ساتھ ہی بلا تفریق حکم ثابت ہو تو جس علت میں یہ اوصاف ثلاثہ ثابت ہوں تو اس کو علت کاملہ کہا جاتا ہے اور لقیہ علل کو علل ناقصہ کہا جاتا ہے۔

بہر حال علت کی کل سات قسمیں ہیں ۱۔ اسم اور معنی اور حکم ہر اعتبار سے علت ہو یعنی علت کاملہ جیسے بیح سے ثبوت ملک اور نکاح سے حلت اور قتل عمد سے قصاص ثابت ہوتا ہے لہذا مذکورہ تینوں مثالوں میں علت علت کاملہ ہے۔ ۲۔ فقط اسما علت ہو ۳۔ فقط معنی علت ہو ۴۔ فقط حکماً علت ہو ۵۔ اسما و معنی علت ہو ۶۔ اسما و حکماً علت ہو ۷۔ معنی و حکماً علت ہو۔

یہ سات قسمیں ہو گئیں جن کی تفصیل حسب ضرورت اپنے اپنے مقام پر آتی رہے گی۔ پھر یہ بات



بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ علت کا بلہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی اس کی مثال بالکل ایسی ہے جسے کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے اسی پر اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے معتزلہ استطاعت کو قبل الفعل اور مع الفعل مانتے ہیں، استطاعت وہ عرض ہے جو علتِ افعال ہے جس کو اللہ تعالیٰ حیوان کے اندر پیدا فرمادیتا ہے جس سے حیوان اپنے افعال اختیار یہ کرتا ہے البتہ آلات و اسباب کی سلامتی اس سے مقدم ہے تو جب اس کا عرض ہونا ثابت ہو گیا اور اعراض کی بقا محال ہے لہذا اگر اس کو قبل الفعل مانتے ہیں تو فعل کا وقوع بغیر استطاعت کے لازم آئیگا حالانکہ یہ خلاف اصول ہے البتہ معتزلہ کی جانب سے جو تکلیف مالا یطاق کا اعتراض وارد ہوتا ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ مدار تکلیف صحتِ آلات ہے لہذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

معلوم ہوا کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے ایسے ہی علتِ حقیقیہ بھی مع الفعل ہوتی ہے اگر بیع ہوگئی لیکن اس کے حکم کے ثبوت میں تاخیر ہو جیسے بیع موقوف میں اور بیع بشرط الخیار میں تو یہ بیع علتِ ناقصہ ہوگئی یعنی یہ بیع اسم و معنی کے اعتبار سے تو علت ہے لیکن حکم کے اعتبار سے علت نہیں۔

بہر حال بیع پھر بھی علت ہے سبب نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع (خیار حق مالک) زائل ہو جاتا ہے تو بیع اول وقت ہما سے ثابت ہوتی ہے، اور اس عرصہ میں اگر بیع میں کچھ اضافہ ہو گیا ہو وہ زائد و مانع بھی مشتری کے ہوتے ہیں ورنہ اگر بیع کو سبب قرار دیا جاتا تو ثبوتِ ملک بعد از الزام و مانع شروع سے نہ ہوتا اور زائد کا مالک مشتری نہ ہوتا۔

اور جس طرح بیع موقوف وغیرہ اسما و معنی علت ہے نہ کہ حکم اجارہ کا بھی یہی مسئلہ ہے کہ وہ اسما و معنی تو علت ہے مگر حکم نہیں ہے اسما و علت ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ اجارہ ملکِ منافع کے لئے موضوع ہے اور حکم بھی اسی کی طرف مضاف ہوتا ہے اور معنی اس لئے کہ اجارہ ملکِ منافع کے اندر موثر ہے یہی وجہ ہے کہ قبل العمل اجرت کی ادائیگی جائز ہے لیکن حکم علت نہیں کیونکہ حکم کا تحقق فی الفور نہیں ہے اور ہو بھی نہیں سکتا کیونکہ منافع فی الحال معدوم ہیں آہستہ آہستہ مدت تک پائے جاتے ہیں۔ بہر حال اجارہ کے اسما و معنی علت ہونے کی وجہ سے اجرت کی تعمیل قبل الوجوب جائز ہے جیسے زکوٰۃ کی ادائیگی حوالانِ حول سے پہلے جائز ہے، لیکن اجارہ اور بیعان مذکور ان میں کچھ فرق ہے اگرچہ علت اسما و معنی ہونے میں دونوں برابر ہیں لیکن اس علت کو شبہ اسباب قرار دیا جائیگا کیونکہ اس میں مستقبل کی طرف اضافت کے معنی ہیں اس وجہ سے عقدِ اجارہ کا حکم وقت عقد کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ جیسے کوئی قدر تک ہذا الدار من غیر شعبان کہے تو اجارہ شعبان سے ہوگا نہ کہ اس سے پہلے سے۔ اور ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو کسی وقت کی جانب مضاف ہو اس کو بھی اسما و معنی علت کہا جائے گا۔ نہ کہ حکم۔ لیکن اس کو شبہ اسباب کے قبیل سے شمار کیا جائے گا جیسے انت طالق غذا وغیرہ۔

قاعدہ کا مدد۔ علت کی سبب کے ساتھ مشابہت کا مدار اس پر ہے کہ علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ ہو اور وجودِ علت کے زمانہ تک حکم کا استناد نہ ہو جیسے آجرت تک ہذا الدار من غیر رمضان۔ تو



اجارہ رمضان سے ثابت ہوگا نہ تکلم کے وقت سے بخلاف بیع موقوف بشرط اختیار کے کیونکہ ان دونوں کے اندر ملکیت عقد کے وقت سے ثابت ہوگی۔ یہاں وجہ ہے کہ مشتری تمام زوائد کا مالک ہو جائیگا تو گویا یہاں علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ متخلل ہوا بھی نہیں ہے۔ غلامہ کلام یہ ہے کہ جو چیز مفعلی الیٰ الحکم ہو تو اگر ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو تو اس کو علت کہتے ہیں یعنی یہ علت حقیقیہ ہے اور اگر درمیان میں واسطہ ہو تو اگر وہ واسطہ خود علت مستقلہ ہو تو اول چیز سبب محض قرار دی جائیگی اور اگر علت مستقلہ نہیں ہے تو اس کو علت شبیہ اسباب قرار دیا جائیگا۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَنِ إِضَافِ الْيَدِ وَجِبَ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً وَذَلِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ لِلْمَلِكِ وَالنِّكَاحِ لِلْحَلِّ وَالْقَتْلِ لِلْقِصَاصِ وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيقَةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ اقْتِرَانُهُمَا مَعًا وَذَلِكَ كَالِاسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَ نَفَاذِ اتِّرَاقِ الْحُكْمِ لِمَا نَفَى كَمَا فِي الْبَيْعِ الْمَوْقُوفِ وَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ كَانَ عِلَّةً اسْمًا وَمَعْنًى لِحُكْمًا وَدَلَالَةً كَوْنَهُ عِلَّةً لِأَسْبَابِ الْبَالِغِ إِذَا زَالَ وَجِبَ الْحُكْمِ مِنْ الْأَصْلِ حَتَّى لَا يَسْتَحِقَّ الْمُشْتَرِي بَزْوَائِدَهُ وَكَذَلِكَ عَقْدُ الْاجَارَةِ عِلَّةً اسْمًا وَمَعْنًى لِحُكْمًا وَلِهَذَا صَحَّ تَعْجِيلُ الْاجَرَةِ لَكِنَّهُ لَيْشِبُ الْأَسْبَابَ لِمَا فِيهِ مِنْ مَعْنَى الْإِضَافَةِ حَتَّى لَا يَسْتَنْدِ حُكْمُهُ وَكَذَلِكَ كُلُّ إِيجَابٍ مُضَافٍ إِلَى وَقْتٍ عِلَّةً اسْمًا وَمَعْنًى لِحُكْمًا لَكِنَّهُ لَيْشِبُ الْأَسْبَابَ

ترجمہ بہر حال علت پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی جانب ابتداء (براہ راست) وجوب حکم مضاف ہو اور یہ جیسے ملک کے لئے بیع ہے اور علت کے لئے نکاح ہے اور قصاص کے لئے قتل ہے اور علت حقیقیہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ ملنا واجب ہے اور یہ (ان دونوں کا اقتران) استطاعت کے مثل ہے جو ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ ہوتی ہے پس جب حکم کسی مانع کی وجہ سے مؤخر ہو گیا جیسے بیع موقوف میں اور بیع بشرط اختیار میں تو یہ علت ہوگی اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اس کے علت ہونے کی دلیل نہ کہ سبب یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوگا تو اس کا حکم اول امر سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ مشتری بیع مع اس کے زوائد کے مستحق ہوگا اور ایسے ہی عقد اجارہ علت ہے اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اسی وجہ سے (اس کے اسم و معنی علت ہونے کی وجہ سے) اجرت کی تعمیل درست ہے لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے بوجہ اس کے کہ اس میں (عقد اجارہ میں) مستقبل کی جانب اضافت کے معنی ہیں یہاں تک کہ عقد اجارہ کا حکم وجود علت کی جانب مستند نہ ہوگا اور ایسے ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح ۱۔ ابتداء، براہ راست یہ سبب اور علامات اور علت سے احتراز ہے اس لئے کہ



ان میں بلا واسطہ حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ۲۔ علت کی اقسام سببہ تقریر میں مذکور ہیں، اور عبارت میں علت حقیقیہ سے مراد علت کاملہ ہے جس میں اوصاف ثلاثہ کا اجتماع ہو جائے۔ ۳۔ علت کاملہ پر جو تقدم ہے یہ تقدم ذاتی ہے نہ کہ زمانی (وقد بینا فی الکلام المنظم) ۴۔ جو علت شبیہ سبب ہوگی وہاں علت اور حکم کے درمیان ایسا زمانہ ہوگا جس میں حکم نہ ہوگا اور علت حقیقیہ کے اندر حکم کا استناد وجود علت کے وقت ضروری ہوگا۔ ۵۔ عقد اجارہ بیعان مذکور ان کے مثل تو ہے مگر اتنا فرق ہے کہ علت اجارہ شبیہ سبب ہے اور بیعان مذکور ان فقط علت ہیں (کامر) ۶۔ ایجاب مضاف سے مراد انت طالق غذا کے مثل ہے، یہ بھی شبیہ سبب ہے کیونکہ علت اور حکم کے درمیان خالی زمانہ ہے جس کی جانب حکم کا استناد نہیں ہے۔

سبق نمبر ۵۷
جس طرح عقد اجارہ اسما ومعنی علت ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہے جس طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو وہ بھی اسما ومعنی علت ہوتا ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہوتی ہے۔ اسی طرح اول حول میں لفظ زکوٰۃ بھی اسما ومعنی علت ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہے یعنی لفظ اسما ومعنی علت ہے حکماً نہیں ہے۔ اسما تو اس لئے علت ہے کہ یہ لفظ وجوب زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں لفظ کی تاثیر بھی مسلم ہے البتہ یہ حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ فی الحال زکوٰۃ کا وجوب ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ابھی علت ناقضہ ہے تو اس کے علت کاملہ بننے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر صفت نماز بھی موجود ہو اور وصف نماز کے عدم وجود تک وجوب مؤخر رہے
اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے لفظ کو علت شبیہ اسباب قرار دیا ہے نہ کہ علت محض اسما ومعنی لا حکماً اس کی کیا وجہ ہے؟

تو مصنفؒ نے اس کا جواب سمجھانے کے لئے اولاً دو اصول پیش فرمائے ہیں ۱۔ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ اس شئی کا پایا جانا علت کی وجہ سے نہ ہو تو اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر واسطہ علت کی پیداوار ہو جیسے تیر کا مرمی الیہ میں گھسنا اور زخمی کر دینا مرمی کی وجہ سے ہے تو اس کو علت شبیہ سبب قرار نہیں دیا جائے گا ۲۔ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ وہ خود علت مستقلہ نہ ہو بلکہ شبیہ علل ہو تو اول شئی کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر وہ شئی چیز علت مستقلہ بن گئی ہو تو اول کو سبب محض قرار دیا جائے گا (کامر) اس کے بعد سوال سنئے۔

سوال ۱۔ جب بات یوں ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا تو لفظ کو سبب کیوں نہیں قرار دیا گیا مناسب تھا کہ لفظ کو سبب فیہ المعنی العلة (علة العلة) قرار دیا جاتا برعکس کیوں ہو گیا؟

جواب ۱۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم وجوب وصف غیر مستقل کے وجود تک مؤخر ہے اور وہ نماز



ہے تو اس نصاب کو علت کے مشابہ قرار دیا گیا کیونکہ غار اگر مستقل ہوتا تو پھر اصول مذکور کے مطابق نصاب سبب محض بنتا۔ تو جب غار مستقل بنفسہ نہیں ہے تو نصاب سبب حقیقی نہیں بن سکتا بلکہ اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ اور اس مشابہت کو قوت بھی حاصل ہے اس لئے کہ نصاب اصل اور غار وصف ہے لہذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے نصاب کو علت قرار دینا کہ سبب۔

امام شافعی رحمہ اللہ نصاب کو قبل حولانِ حول علت کا ملکہ قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اس کو علت شبیہ سبب قرار نہ دے کر فوراً وجوبِ زکوٰۃ کے قائل ہوئے ہیں بلکہ فرماتے ہیں کہ حول ایک دوسرا وصف ہے جو صاحب مال کی سہولت کی غرض سے مشروع ہوا ہے جس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ حولانِ حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائیگا، اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حولانِ حول سے پہلے نصاب علت ہی نہیں ہے اسی وجہ سے وہ تعیلِ زکوٰۃ کے نہ وجوہاً قائل ہیں اور نہ جوازاً۔

لیکن احناف کے اصول مذکورہ کے مطابق جب کہ نصاب اسماً و معنی علت ہے تعیلِ زکوٰۃ جائز ہے اور نصاب کے حکماً علت نہ ہونے کی وجہ سے اور اس علت کے شبیہ سبب ہونے کی وجہ سے وجوب کا تحقق ابھی نہ ہوگا بلکہ حولانِ حول کے بعد ہوگا، اور جیسے نصاب وجوبِ زکوٰۃ کی اسماً و معنی علت ہے اسی طرح مرض الموت کا حکم اس وقت ثابت ہوگا جبکہ اس مرض الموت کا موت سے انفصال ہو جائے تو چونکہ یہاں حکم کا توقف امر آخر پر ہے اس لئے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا ورنہ درحقیقت مرض الموت علت ہے سبب نہیں (یہ مراد نہیں کہ یہ علت حقیقیہ ہے) بلکہ اس کی مشابہت بالعلل یعنی اس کا علت ہونا نصاب کے مقابلہ میں تو ہی ہے کیونکہ نصاب کا حکم جس غار پر موقوف ہوتا ہے وہ غار نصاب سے حاصل نہیں بلکہ غار حقیقی تجارت کی وجہ سے مال بڑھنے اور جانور کو کھلانے پلانے اور چرانے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور غار حکی لوگوں کی رغبتوں کی کثرت اور بھاؤ و نرخ کی اُلٹ پھیر سے حاصل ہوتا ہے۔

اور یہاں وہ امر مؤخر یعنی اس کی موت مرض الموت کی وجہ سے ہے اس لئے مرض الموت کے علت ہونے کی صورت نصاب سے زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح شرارِ قریب بھی بواسطہ ملکِ عتق کی علت ہے اور ایسی علت ہے جو شبیہ سبب ہے جیسے رمی، کہ اصابت فی البدن بعد رمی ہوگا سترک سہم اور اس کا فضا میں جانا اور رمی الیہ کے بدن میں گھسنا یہ سب رمی کے بعد ظہور میں آئے گا لہذا اس کو کھما علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ نیز شرارِ قریب پر علتِ العتق کی تعریف بھی صادق آتی ہے جیسے رمی پر کہ اس کو علت شبیہ سبب بھی قرار دیا جاسکتا ہے اور علتِ العتق بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

و كذلك نصاب الزکوٰۃ فی اول الحول علتاً اسمائاً لانه وضع له ومعنی لكونه مؤثراً
فی حکمہ لان الغناء یوجب الموائساة لکنہ جعل علتاً بصفة النماء فلما تراخی حکمہ

اشبه الأسباب الا ترى انه انما ترخصي الى ماليس بجاذب به والى ما هو شبهه بالعلل
ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه العلل وكان هذه الشبهة غالبا لان
النصاب اصل والنماء وصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعاً
مخلاف ما ذكرنا من البيوع ولما اشبه العلل وكان ذلك اصلاً كان الوجوب ثابتاً من
الاصل في التقدير حتى صح التعجيل لكنه يصير زكوة بعد الحول وكذلك مرض
الموت علة لتغير الاحكام اسماً ومعنى الا ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت
فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو علة في الحقيقة وهذا اشبه بالعلل من النصاب
وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشرى وهو الملك فكان
علة ليشبه السبب كالرعي

ترجمہ

اور ایسے زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں اسما علت ہے اس لئے کہ نصاب ایجاب
زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنی علت ہے نصاب کے مؤثر ہونے کی وجہ سے وجوب
زکوٰۃ کے حکم میں اس لئے کہ غنا فقر کی غمخواری کو واجب کرتا ہے لیکن نصاب کو صفت غنا کے ساتھ (کامل)
علت قرار دیا گیا ہے پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہو گیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہو گیا، کیا آپ نہیں دیکھتے
کہ حکم نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل
کے مشابہ ہے اور جبکہ حکم ایسے وصف تک مؤخر ہو جو مستقل بنفسہ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہو گیا اور
یہ مشابہت قوی ہے اس لئے کہ نصاب اصل ہے اور غنا وصف ہے اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ اول حول میں
بالکل وجوب زکوٰۃ ظاہر نہ ہو گا بخلاف ان بیوع کے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور جبکہ نصاب علل کے مشابہ ہو گیا
اور یہی (علل کے ساتھ مشابہت) اصل ہے تو تقدیر شرعی کے اعتبار سے وجوب زکوٰۃ اصل ہی سے ثابت ہو گا
یہاں تک کہ تعجیل صحیح ہوگی لیکن یہ (معمل) حول کے بعد زکوٰۃ پینے گی اور ایسے ہی مرض الموت تغیر احکام کی
اسما ومعنی علت ہے مگر مرض الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ انقال کے وصف سے ثابت ہو گا
تو اس وجہ سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہو گیا اور یہ (مرض الموت) حقیقت میں علت ہے (یہ مراد نہیں
کہ یہ علت حقیقیہ ہے بلکہ) اور یہ علل کے زیادہ مشابہ ہے نصاب کے مقابلہ میں اور ایسے ہی شرائر قریب عتق
کی علت ہے لیکن اس واسطے کی وجہ سے جو کہ شرائر کے مقتضیات میں سے ہے اور وہ (موجب شراء)
ملک ہے پس یہ (شرائر قریب) ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی (تیر پھینکا)

تشریح

ما نصاب زکوٰۃ اسما ومعنی لاهکما علت ہونے کی چوتھی مثال ہے۔ ۲۔ مالدار کی نفس نفساً
سے حاصل ہو جاتی ہے اور مالدار کی چاہتی ہے کہ فقراء اور مساکین کے ساتھ ہمدردی کی
جائے اور یہی مواسات و غمخواری اور زکوٰۃ کی غرض ہے۔ بہر حال غنی کا مواسات کو واجب کرنا اس بات کی



دلیل ہے کہ نصاب معنی بھی علت ہے۔ ۳۔ جس طرح سفر مشقت کے قائم مقام ہے اسی طرح حوالان حول نما کے قائم مقام ہے اور حوالان حول کے بعد اب مضاف علت کا ملہ ہوگا۔ ۴۔ نما نصاب سے حاصل نہیں ہے کما تر نیز نما علت مستقل نہیں بلکہ شبیہ علل ہے اور اگر نما علت مستقل ہو تا تو نصاب سبب حقیقی ہو جاتا (کما تر) لیکن نما علت مستقل نہیں بلکہ غیر مستقل ہے تو نصاب علت شبیہ سبب بنا نہ کہ سبب حقیقی۔

۵۔ سوال :- نصاب و حکم کے درمیان جو واسطہ ہے وہ نما ہے یہ علت حقیقی تو ہے نہیں ورنہ نصاب سبب حقیقی بن گیا ہوتا البتہ یہ سبب شبیہ علت ہے تو اس صورت میں نصاب کا علت اور سبب ہونا مترد ہو گیا پھر اپنے اس کو علت شبیہ سبب کیوں قرار دیا اور سبب شبیہ علت کیوں قرار نہیں پایا ؟

جواب :- یہاں نصاب اور نما دونوں کی علت کے ساتھ مشابہت تھی کیونکہ نما وصف غیر مستقل ہے جو اس بات کو مستلزم ہے کہ نصاب کی علل کے ساتھ مشابہت ہے۔ مگر حال ہم نے نصاب اور نما پر غور کیا تو نصاب کو ہم نے قوی پایا۔ اور نما کو وصف غیر مستقل پایا اگرچہ مشابہت علل کے ساتھ دونوں کی تھی مگر مگر حال اصل اصل ہے اور فرع فرع ہے تو ہم نے اصل کو علت اور فرع کو سبب قرار دیا اور نصاب کو علت شبیہ سبب اور نما کو سبب شبیہ علل قرار دیا۔

۶۔ بخلاف ما ذکرنا من البیوع ! کہ یہاں زوال مانع کے بعد ملکیت شروع ہی سے ثابت ہوتی ہے (کما تر) اس لئے کہ یہاں بیع اگرچہ اسما ومعنی علت ہے نہ کہ حکماً لیکن یہ محض علت ہے شبیہ سبب نہیں ہے۔ ۷۔ بقول فخر الاسلام ۲ وکذلک شرائر القریب اسما ومعنی و حکماً علت ہے لیکن یہ علت شبیہ سبب ہے اور مصنف ۲ نے یہاں کچھ تصریح نہیں فرمائی اور اس کے بغیر مثال پیش فرمادی۔

سبق نمبر ۷

یہاں سے ایک اصول کلی پیش فرماتے ہیں کہ جب حکم ایسے دو وصفوں کے ساتھ متعلق ہو جو دونوں مؤثر ہوں (ورنہ اگر ایک مؤثر ہے اور دوسرا نہیں تو وہ اس بحث سے خارج ہے) تو ان دونوں سببوں میں سے لا علی التیقین جو بھی وجود میں مؤثر ہوگا تو وہ معنی و حکماً علت کہلائے گا اسما نہیں وجہ اس کی ظاہر ہے حکماً تو اس لئے کہ حکم اس ثانی کی جانب منسوب ہوگا کیونکہ یہ اول کے مقابلہ میں ارجح ہے اس لئے کہ حکم کا وجود اسی کی وجہ ہوا ہے اور معنی اس لئے کہ یہ اس میں مؤثر ہے تو وصف اول کو سبب محض قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ شبہۃ العلل ہونے کی وجہ سے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا کیونکہ اول بھی علت ہے اگرچہ وہ صرف معنی علت ہے اسما اور حکماً علت نہیں ہے اس کی مثال یہ ہے کہ علت قرابت (محرمہ نکاح) اور ملک دونوں کا مجموعہ عتیق کی علت ہے مگر ان دونوں جزوں میں سے جو لسا بعد میں ہوگا وہی حکم میں مؤثر ہوگا۔ لہذا اگر ملک آخر میں آئے مثلاً کوئی شخص اپنے محارم میں سے کسی قریبی محارم کو خریدے تو یہی ملک (جو کہ وجوداً مؤثر ہے) ثبوت عتیق میں مؤثر ہے اور اگر قرابت آخری جزء ہو



مثلاً کسی مجہول النیب غلام کو خرید لیا پھر مثلاً ایک ماہ کے بعد مشتری نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا بھائی ہے تو یہاں قرابت ایسا جز ہے جس کا ظہور آخر میں ہو رہا ہے اور یہی علق میں موثر ہے اور اسی کو معنیٰ و حکماً علت کہا جائے گا اس کے بالمقابل وصف اول محض معنیٰ علت ہوگا اسما اور حکماً علت نہ ہوگا۔

خیر تو ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ جب دو وصفوں کا مجموعہ کسی حکم کی علت حقیقیہ ہو اسما بھی اور معنیٰ بھی اور حکماً بھی اور اجتماعی طریقہ سے یہ دونوں وصف موثر ہوں تو انفرادی طور پر بھی ان کو موثر مانا جائے گا اگرچہ تاثیر کی نوعیت بدل ہوئی ہوگی جیسے اسباب منع صرف میں سے غوثاً دو کا مجموعہ علت حقیقیہ ہے لیکن ان میں سے ایک بھی بہر حال علت ہی شمار کی جاتی ہے۔ تو یہاں بھی اسی طرح دونوں وصفوں میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر علت ہی کہیں گے سبب نہیں کہیں گے بالفاظ دیگر ان میں سے ہر ایک کے اندر اگرچہ علت حقیقیہ کی صفت مفقود ہے لیکن شبہۃ العلل سے وہ انفرادی طور سے بھی خالی نہ ہوں گے۔

خلاصہ کلام! ان میں سے ہر ایک میں شبہۃ العلل موجود ہے۔ اور ادھر یہ ایک اصول ہے کہ جیسی روح ویسے فرشتے، نیز ایک اصول یہ ہے کہ باب ربوا میں شبہ مثل حقیقت کے ہے لہذا ہم نے کہا کہ قدر و جنس کا مجموعہ ثبوت حرمت ربوا کی علت حقیقیہ ہے لیکن اگر صرف قدر یا صرف جنس ہو تو ادھار بیع جائز نہ ہوگی بلکہ نقد معاملہ کرنا ضروری ہے ورنہ اگرچہ برابر سراسر معاملہ کیا جائے مگر ادھار کر لیا جائے تو ایک جانب میں زیادتی اور سود کا شبہ ہوگا (لکھا ہوا ظاہر) اور یہاں کا شبہ حقیقت کے مثل ہے۔ لہذا کہا گیا ہے کہ فضل و زیادتی کا شبہ شبہۃ العلل سے ثابت ہو جائے گا۔

اس کے بعد فرمایا کہ ایسی علت ہوتی ہے جو اسما و حکماً علت ہوتی ہے معنیٰ نہیں ہوتی جیسے رخصت کی علت ہے اسما بھی اور حکماً بھی لیکن معنیٰ نہیں ہے اس لئے کہ سفر بذات خود رخصت میں موثر نہیں بلکہ موثر رخصت ہے لیکن مشقت کا تعین کہاں کیا جائے اور کس کے لئے کیا جائے اور کس کے لئے نہ کیا جائے تو یہ بڑا دشوار مسئلہ تھا اس لئے بر بنار سہولت یہ طے ہو گیا کہ یہاں سبب کو مسبب کا درجہ دیدیا گیا اور کہا گیا کہ سبب (سفر) مسبب (مشقت) کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ سفر میں مشقت بہر حال میں ہے تو اب سفر کے شروع ہی سے مشقت بھی شروع مانی گئی ہے اور نفس خروج عن الوطن سے احکام سفر جاری کر دئے گئے ہیں۔ خیر اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کبھی کسی چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ سبب دال کو مسبب کا درجہ دینا ۲۔ دلیل کو مدلول کا درجہ دینا پھر ایک کی، مصنف نے دو دو مثالیں پیش فرمائی ہیں۔ اول کی پہلی مثال یہی سفر کی مثال ہے اور دوسری مثال مرض ہے اور ثانی کی پہلی مثال محبت کی خبر دینا ہے یعنی محبت کی خبر محبت کے درجہ میں کر دی جائیگی یعنی دال مدلول کی جگہ پر ہے کیونکہ کسی کے دل میں کیا ہے ہم نہیں جانتے وہ جو کچھ کیفیت بتلائے تو اسی کو معتبر مان لیا جائیگا کیونکہ اخبار عن المجتہد محبت کی دلیل ہے تو دلیل کو



مدلول کے قائم مقام کر دیا جائے گا اگرچہ احتمال ہے کہ حکایت محلی عنہ کے مطابق نہ ہو اور اس کی ضد کا بھی احتمال ہے لہذا اگر زید نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تجھ سے محبت کرتی ہے تو تجھے تین طلاق بیوی بولی کہ میں تو تجھ سے محبت کرتی ہوں اور تیرے اوپر فریفتہ ہوں تو طلاق واقع ہو گئی یعنی اس کے زبان سے خبر دینے کو یہ سمجھا جائے گا کہ حقیقتہً محبت ہے اور وجود محبت پر طلاق معلق تھی اور محبت ہے تو طلاق واقع ہوئی، شعر: محبت کیا ہے تاثیر محبت کس کو کہتے ہیں۔ ترا مجبور کر دینا مرا مجبور ہو جانا، دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی دوسری مثال فطرتِ سلیمہ کچھ اس صفت پر واقع ہوئی ہے کہ وہ ہر جدید طہر میں جماع کی طرف مائل و راغب ہوتی ہے بالفاظِ دیگر طہر جدید میں شوہر کو رغبت ہوتی ہے کہ بیوی سے جماع کرے لیکن جدید طہر میں بجائے جماع کے وہ طلاق پر آمادہ ہوتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو طلاق کی شدید ضرورت ہے ورنہ وہ اس زمانہ میں طلاق دینے کی پیش قدمی نہ کرتا۔

ادھر طلاق انقضائے الحلال ہے جو بر بنا ضرورت مباح کی گئی ہے یعنی جہاں حاجت ہو وہاں جائز ہے ورنہ حرام ہے اگرچہ حرام بھی واقع ہوتی ہے بہر حال اس طہر کو جو جماع سے خالی ہو حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے یعنی دلیل کو مدلول کی جگہ پر رکھ دیا گیا ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَإِذَا تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤْتَرَيْنِ كَانَ أَخْرُهَا وَجُودًا عِلَّةً حُكْمًا لَّانَ الْحُكْمُ بِيَضَافٍ إِلَيْهِ لَرَجْحَانِهِ عَلَى الْأَوَّلِ بِالْوُجُودِ عِنْدَهُ وَمَعْنَى لَّانَ مُؤْتَرِيهِ وَلِلَّادِلِّ شَبْهَةُ الْعِلَلِ حَتَّى قُلْنَا إِنَّ حُرْمَةَ النِّسَاءِ ثَبَتَتْ بِأَحَدٍ وَصَفَى عِلَّتْهُ بِرَبْوَا لَانَ فِي رَبْوَا النِّسَاءِ شَبْهَةُ الْفَضْلِ فَيُثَبِّتُ لِبَشْبَةِ الْعِلَّةِ وَالسُّفْرَةَ لِلرَّخْصَةِ اسْمًا وَحُكْمًا لَامَعْنَى فَإِنَّ الْمُؤْتَرَّ هِيَ الْمَشْقَّةُ لَكِنَّ السَّبَبَ أَقِيمَ مَقَامَهَا تَنْسِيرًا وَأَقَامَةُ الشَّيْءِ مَقَامَ غَيْرِهِ لَوْعَانِ أَحَدُهُمَا أَقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِي مَقَامَ الْمَدْعُوِّ كَمَا فِي السُّفْرِ وَالْمَرْضَى وَالثَّانِي أَقَامَةُ الدَّلِيلِ مَقَامَ الْمَدْلُولِ كَمَا فِي الْخَبَرِ عَنِ الْمَحَبَّةِ أَقِيمَ مَقَامَ الْمَحَبَّةِ فِي قَوْلِهِ إِنْ أَحْبَبْتَنِي فَأَنْتِ طَائِقٌ وَكَفَى فِي الْبَطْهِرِ أَقِيمَ مَقَامَ الْحَاجَةِ فِي أَبَاحَةِ الطَّلَاقِ

ترجمہ اور جبکہ حکم دو مؤثر و صفوں کے ساتھ تعلق رکھے تو ان میں سے جو وجود کے اعتبار سے مؤثر ہو وہ علت ہوگا حکماً اس لئے کہ حکم اسی کی جانب مضاف ہوگا اس کے اول پر رجحان کی وجہ سے حکم کے پائے جانے کی وجہ سے اس وصف کے ساتھ اور (علت ہوگا) معنی اس لئے کہ وہ (آخری) اس میں مؤثر ہے اور اول کے لئے شبہۃ العلل ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ ادھار کی حرمت علتِ ربوہ کے دو وصفوں میں سے ایک سے ثابت ہو جائے گی اس لئے کہ ادھار بیع کے ربوہ میں فضل و زیادتی کا شبہ ہے تو یہ شبہۃ العلل سے ثابت ہو جائے گا اور سفرِ رخصت کی اسما و حکماً علت ہے معنی نہیں اس لئے کہ رخصت



میں مؤثر مشقت ہے لیکن سہولت کی غرض سے سبب کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور شئی کو اپنے غیر کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک سببِ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے جیسے سفر میں اور مرض میں اور ثانی دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسے محبت کی خبر دینے میں (کہ محبت کی خبر کو) محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے شوہر کے اس قول میں کہ اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تو مطلقہ ہے اور جیسے طہر میں جس کو اباحتِ طلاق کے سلسلہ میں حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

تشریح ۱۔ مؤثرین کی قید اس لئے لگائی کہ اگر صرف ایک مؤثر ہو دوسرا نہ ہو تو مؤثر علت اور دوسرا شرط کہلائے گا جو ہمارے یہاں کے موضوعِ سخن سے خارج ہوگا۔ ۲۔ آخر صا وجوداً۔ کان کا اسم ہے علت کان کی خبر ہے ۳۔ ولادول شہبہ العلل یعنی اول کا شمار بھی علت میں سے ہوگا ورنہ اگر صرف آخری کو علت قرار دیں تو اول سبب محض ہوگا۔ بہر حال اول کو شہبہ العلل سے تعبیر کرنا اس کے فی الجملہ مؤثر ہونے کی وجہ سے ہے۔ ۴۔ ایک کو نٹل گہیوں کے بدلہ ایک کو نٹل گہیوں کی بیعِ سلم جائز نہ ہوگی کیونکہ شہبہ العلل مفضل موجود ہے شہبہ العلل سے اس کی حرمت ثابت ہو جائے گی۔

سبق نمبر ۳۱ سبب اور علت کی بحث سے فراغت کے بعد یہاں متعلقاتِ احکام مشروعہ کی قسم ثالث شرط کا بیان فرماتے ہیں، جس کے لغوی معنی علت کے ہیں مگر اصطلاحِ شریعت میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف وجود حکم مضاف ہو مگر وجوب کے طریقہ پر نہ ہو (وجوب کی نفی سے علت خارج ہوگئی اور وجود کی قید سے سبب و علامت خارج ہو گئے) جیسے وہ طلاق جس کو انت طالق ان دخلت الدار کہہ کر معلق کیا ہے وہ دخول دار کے وقت موجود ہوگی لیکن انت طالق ہی اس کا موجب ہے نہ کہ دخول دار بلکہ یہ تو شرط محض ہے اور یہ شرط کی قسم اول ہے اور شرط کی دوسری قسم وہ ہے جو علت کے حکم میں ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا یہ اس میں گرنے کی شرط ہے اور وہاں تک گرنے والے کا چل کر جانا سبب محض ہے اور گرنے والے کے بدن کا نقل سقوط کی علت ہے مگر یہاں علت ایسی چیز ہے جس کے اندر کوئی تعدی نہیں ہے اور چل کر جانا بھی کوئی جرم نہیں ہے۔ لہذا علت اور سبب دونوں کے اندر یہ اہلیت نہیں کہ ان کو ضمان کا سبب بنا دیا جائے اب صرف شرط ہی جو موجب ضمان بن سکتی ہے مگر یہ شرط ہے جس میں حقیقتہً ضمان نہیں ہو اکر تا تو ہم نے اس کے اندر دونوں پہلوؤں کی رعایت کی اور یہ کہا کہ اگر اپنی ذاتی زمین میں کنواں کھودا ہے تو شرط ہونے کا لحاظ ہے اور ضمان واجب نہ ہوگا یا گرنے والا اس میں جان بوجھ کر گرا ہو تب بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر غیر ملوک زمین میں کنواں کھودا ہو تو شرط کو علت کا درجہ دیدیا جائے گا اور اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ شرط من وجہ مشابهِ علل ہے اس لئے کہ اس کے ساتھ وجود فعل متعلق ہے مگر یہ واضح رہے کہ جہاں حفرِ بیر کو علت کے قائم مقام کیا جائے گا وہاں صرف حاضر پر ضمانِ محل واجب



ہوگا ضمان مباشرت واجب نہ ہوگا لہذا دیت واجب ہوگی اور کفارہ واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مشکیزہ کاٹ دیا جس کی وجہ سے اندر کا مال یعنی گھی وغیرہ بہہ گیا تو کاٹنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ مشکیزہ کو کاٹنا بیہنے کی شرط ہے اور علت اس کا سیال ہونا ہے مگر شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جائیگا اور اگر علت کے اندر سبب ضمان بننے کی اہلیت ہو تو پھر مباشرت علت کے اوپر ہی ضمان ہوگا مباشرت شرط پر نہ ہوگا۔ جیسے گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے ان دخلت الدار فانت طالق اور اس کے بعد دو شخصوں نے وجود شرط کی گواہی دی (یعنی یہ گواہی کہ عورت گھر میں داخل ہو چکی ہے) جس پر قاضی نے ان کے درمیان تفریق کا فیصلہ کر کے ادا نیگی مہر شوہر پر واجب کر دی تو یہاں پہلے دونوں گواہ بمنزلہ علت کے ہیں اور دوسرے دونوں گواہ بمنزلہ شرط ہیں۔ اور پھر دونوں فریق نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو شہود علت پر ضمان آئے گا۔ اور جو مہر وغیرہ بعد فیصلہ قاضی عورت کو دلایا گیا تھا اس کی واپسی شہود علت پر واجب کی جائے گی۔

کیونکہ علت صالحہ موجود ہے تو پھر شرط کو علت کے قائم مقام کرنے کی حاجت نہ ہوگی۔ اور جیسے علت و شرط کے اجتماع کی صورت میں شرط ساقط الاعتبار ہوتی ہے اسی طرح اگر علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں اور علت، علت صالحہ ہو تو سبب بھی ساقط الاعتبار ہو جائے گا جیسے شہود تخیر اور شہود اختیار میں مثلاً دو شخصوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے اختاری اور پھر دو شخصوں نے شہادت دی کہ عورت نے اس کے جواب میں اُسی محفل میں اخترت نفسی، کہا ہے تو قاضی طلاق کا فیصلہ کر کے لزوم مہر کا حکم صادر کر دے گا۔ اس کے بعد دونوں فریق نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو شہود تخیر بمنزلہ علت ہیں اور شہود اختیار بمنزلہ سبب ہیں تو ضمان علت پر واجب ہوگا نہ کہ سبب پر کیونکہ علت کے اندر صلاحیت موجود ہے۔

اسی اصول کے پیش نظر اگر ہلاک شدہ کے ولی اور کنواں کھودنے والے میں اختلاف ہو جائے کہ مافر کبے کہ وہ خود گرا ہے اور ولی کہے کہ تو نے گرایا ہے تو حاضر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ حاضر اصل سے تمسک کر رہا ہے اور مافر شرط کے خلیفہ عن علت ہونے کا انکار کر رہا ہے۔ لیکن اگر زخم لگانے والے اور ولی میں اختلاف ہو جائے کہ جارح کہے کہ یہ میرے زخم کے علاوہ کسی اور سبب سے مرا ہے اور ولی کہتا ہے کہ زخم کی سرایت کیوجہ سے مرا ہے تو یہاں ولی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہاں جرح علت ہے اور منکر علت کا قول معتبر نہیں ہو اکر تا۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما الشرط فهو في الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم وجوداً عند لا وجوباً به فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجب بقوله انت طالق عند دخول الدار لا به وقد يَاقم الشرط مقام العلة كحفرا البئر في الطريق هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والشئ سبب محض لكن الارض كانت مسكة مانعة عمل الثقل فصارت الحفرة زالة للمانع



فثبت أنَّه شرط ولكن العلة ليست بصاحبة للحكم لأن الثقل امر طبعی لا تعدی فیہ والمشی
 مباح بلا شبهة فلم یصح ان یجعل علة بواسطه الثقل واذا لم یعارض الشرط ما هو علة و
 للشرط شبهة بالعلل لما یتعلق به من الوجود اقیم مقام العلة فی زمان ضمان النفس والاول
 جمیعا واما اذا كانت العلة صاحبة لمرکب الشرط فی حکم العلة ولهذا قلنا ان شهود الشرط
 والیمین اذ ارجعوا جمیعا بعد الحکمان الضمان علی شهود الیمین لانهم شهود العلة وكذلك
 العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حکم السبب كشهود التخییر والاختیار اذا اجتمعا فی الطلاق
 والعناق ثم رجعوا بعد الحکمان الضمان علی شهود الاختیار لانه هو العلة والتخییر
 سبب وعلی هذا قلنا اذا اختلف الولی والمخافر فقال المخافر انه اسقط نفسه كان
 القول قوله استحسانا لانه یتمسك بما هو الاصل وهو صلاحیة العلة للحکم وینکر
 خلافة الشرط بخلاف ما اذا ادعی المخارج الموت بسبب اخر لا یصدق لانه صاحب

علة

ترجمہ

اور بہر حال شرط پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی طرف حکم کی اضافت ہو شرط کے
 وقت پائے جانے کے اعتبار سے نہ کہ اس کی وجہ سے وجوب کے اعتبار سے پس وہ طلاق جو
 دخول دار پر معلق ہے وہ شوہر کے قول انت طالق کی وجہ سے دخول دار کے وقت پائی جائے گی شرط کی وجہ سے
 نہیں ہے اور بھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا اور یہ (کنواں
 کھودنا) حقیقت میں شرط ہے اس لئے کہ ثقل سقوط کی علت ہے اور چلنا سبب محض ہے لیکن زمین رکاوٹ
 ہے جو ثقل کے عمل کو روکتی ہے تو حفر مانع کا ازالہ ہو گیا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ حفر شرط ہے لیکن علت حکم کی صلاحت
 نہیں رکھتی اس لئے کہ ثقل امر طبعی ہے جس میں کوئی تعدی نہیں ہے اور چلنا بلاشبہ مباح ہے پس چلنا (مشی)
 بواسطہ ثقل علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا اور جب علت شرط کے معارض نہ ہوئی اور شرط کے لئے شبہت
 العلل ہے اسی وجہ سے کہ شرط کے ساتھ وجود متعلق ہے تو ضمان النفس و اموال دونوں میں شرط کو علت کے قائم
 مقام کر دیا گیا، اور بہر حال جبکہ علت حکم کی صلاحیت رکھے تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا
 کہ شرط و یمین کے شہود نے جب حکم کے بعد رداع کر لیا تو ضمان شہود یمین پر ہوگا (یعنی نصف جہر کا ضمان) اس لئے
 کہ یہی علت کے گواہ ہیں اور ایسے ہی علت اور سبب جب دونوں جمع ہو جائیں تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا
 جیسے تخیر و اختیار کے گواہ جبکہ وہ طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں پھر حکم کے بعد رجوع کر لیں تو ضمان شہود
 اختیار پر ہوگا اس لئے کہ یہ (اختیار) علت ہے اور تخیر سبب محض ہے اور اسکی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور
 حاضر اختلاف کریں پس حافر نے کہا کہ اس اپنے کو خود گرایا ہے تو استحسانا حافر کا قول متبر ہوگا اسلئے کہ حافر اس چیز سے تمسک کر رہا ہے جو کہ اصل
 ہے اور اصل وہ علت کا حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ انکار کرتا ہے شرط کے علت کا خلیفہ ہونے کا بخلاف



اس صورت کے جبکہ جارج کسی دوسرے سبب سے موت کا دعویٰ کرے تو جارج کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ جارج صاحب علت ہے۔

تشریح ۱۔ شرط کی اقسام خمسہ مع تعریف نامی اور نورالانوار میں مذکور ہیں ۲۔ ضمان عدوان و زیادتی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور ثقل اور چلنا مباح ہیں لہذا انکی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا۔ ۳۔ اذا لم یعارض: الشرط اس کا مفعول یہ ہے اور ما ہو علت اس کا فاعل ہے۔

سبق نمبر ۷۸ سابق گفتگو سے یہ اصول معلوم ہو گیا کہ جب علت کے اندر حکم کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی تو پھر حکم کی اضافت شرط اور سبب کی جانب نہ ہوگی بلکہ علت کی جانب میں حکم کی اضافت ہوگی۔ اس پر متفرع کرتے ہوئے دوسری مثال پیش فرماتے ہیں کہ زید نے خالد کے غلام کی بیڑی کھول دی جس کی وجہ سے وہ بھاگ گیا تو زید (حال) پر ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ فحاش غلام کی علت تو خود غلام کا فعل ہے اور غلام فاعل مختار ہے اور حال (زید) کا فعل شرط ہے کیونکہ زید کے فعل سے صرف مانع کا زوال ہوا ہے جو اباق کو مستلزم نہیں ہے یعنی غلام کو کھول دینا وجوباً اباق کو مقتضی نہیں ہے۔

لہذا جب علت صالحہ موجود ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا۔
سوال :- شرط تو علت کے بعد ہوا کرتی ہے اور یہاں شرط (کھولنا) پہلے اور اباق (علت) بعد میں ہے تو اس پر شرط کی تعریف کیسے صادق آئے گی؟

جواب :- درحقیقت شرط کہتے ہیں زوال مانع کو جس کے بعد بطریق وجود حکم متحقق ہو جائے جیسے یہاں ہوا ہے اور سبب علت سے پہلے ہوتا ہے جس کی جانب نہ وجوب حکم مضاف ہوتا ہے اور نہ وجوب حکم بہر حال اسی مناسبت کی وجہ سے یوں کہا گیا ہے کہ یہ شرط فی معنی السبب ہے۔

سوال :- تو پھر اس کو سبب فیہ معنی علت کے قبیل سے قرار دینا چاہئے؟
جواب :- نہیں، کیونکہ اس کے (شرط یعنی کھولنے) اور اباق کے درمیان فاعل مختار کا فعل حائل ہے اگر فاعل غیر مختار کا فعل ہوتا تو اس کی گنجائش ہو سکتی تھی اب نہیں اس لئے اس کو سبب محض قرار دیا جائیگا یعنی شرط فی معنی السبب المحض، اس کی مثال بعینہ اسی سمجھو کہ کسی نے اپنے ہاتھوں میں کوئی چوپایہ چھوڑ دیا اس کے بعد وہ دائیں بائیں گھوم کر کسی چیز پر حملہ کر کے اس کو ہلاک کر دے تو مرسل پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ درمیان میں فاعل مختار کا فعل حائل ہے ایسے ہی یہاں پر بھی ہوگا۔

سوال :- کیا حال اور مرسل دونوں ایک ہی دائرے میں ہیں؟
جواب :- جی ہاں۔ باعتبار حکم کے دونوں پر ضمان نہیں ہے علت صالحہ درمیان میں ہونے کی

وجہ سے مگر ہاں ان دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ مرسل کا فعل سبب محض ہے جس پر شرط کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ ارسال میں مانع کا ازالہ نہیں اس لئے کہ چوپایہ مقید نہیں تھا اور حال کا فعل شرط فی معنی السبب ہے کیونکہ اس کے فعل سے ازالہ مانع ہوا ہے۔ تو اس وجہ سے ان دونوں کے درمیان اسما تو فرق کیا جائے گا۔ مگر حکماً دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیونکہ اصول گذر چکا ہے کہ جب علت کے اندر خود اہلیت اور صلاحیت موجود ہوگی تو پھر حکم کی اصناف اسی کی طرف ہوگی شرط اور سبب کی طرف نہ ہوگی۔

پھر اسی اصول مذکور کے مطابق اگر کسی شخص نے پرندہ کے پتھرے کا دروازہ کھول دیا جس کی وجہ سے وہ اڑ گیا تو یہاں پرندہ کا فعل علت ہے اور فاتح کا فعل شرط ہے جس میں معنی سبب ہیں (کما مر) تو اس پر ضامن آئے گا یا نہیں تو اس میں حضرات شیخین ۳ اور امام محمد ۲ کا اختلاف ہے امام محمد نے پرندے کے فعل کو فاعل غیر مختار کا فعل قرار دے کر فاتح (کھولنے والے) کے فعل کو شرط فی معنی علت قرار دیا ہے اور حضرات شیخین نے اس کو فاعل مختار کا فعل قرار دیکر شرط فی معنی السبب کے قبیل سے قرار دیا ہے۔ تو امام محمد ۲ کے نزدیک فاتح پر ضامن واجب ہے اور حضرات شیخین ۳ کے نزدیک نہیں ہے۔

سوال :- تو پھر حضر بیر میں علت کے اوپر ضامن کیوں نہیں ہے وہ بھی تو فاعل مختار ہے؟
جواب :- ہے تو فاعل مختار مگر سقوط کے اندر تو اس کا اختیار نہیں ہے ہاں اگر سقوط کے اندر اس کا اختیار ثابت ہو جائے اور متحقق ہو جائے کہ اس نے قصداً اپنے کو گرایا ہے تو پھر حافر پر ضامن واجب نہ ہوگا۔ متعلقات احکام مشروعہ میں سے جو فقی قسم علامت ہے اور علامت اس کو کہتے ہیں جو بغیر وجہ وجود کے حکم کے وجود کا تعارف کراوے اور اس کی پہچان کراوے جیسے نیکیرات صلوٰۃ انتقال کی علامات ہیں اور جیسے اذان نماز کا وقت داخل ہونے کی علامت ہے اور جیسے رمضان شوہر کے اس قول میں انت طاق قبل رمضان بشرہ میں وقوع طلاق کی علامت ہے۔

اور مجازاً علامت کا نام شرط بھی رکھ دیا جاتا ہے اور وہ علامت جس کو مجازاً شرط کے نام سے موسوم کیا گیا ہے باب زنا میں احسان ہے اس لئے کہ احسان ثابت ہو کر صرف حکم زنا یعنی رجم کا معرف ہوگا۔

سوال :- اس کی کیا دلیل ہے کہ احسان شرط نہیں بلکہ علامت ہے؟
جواب :- ماقبل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شرط بعد علت آتی ہے اور یہاں احسان بعد زنا آئے تو اس احسان کی وجہ سے حکم رجم ثابت نہ ہوگا بلکہ احسان قبل زنا حکم رجم کا باعث ہوگا۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ احسان شرط نہیں ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ احسان علت اور سبب بھی نہیں چونکہ احسان کسی بھی درجہ میں معفی الی الرجم نہیں ہے (کما حقن)

لہذا علاوہ علامت کے اور کوئی چیز نہیں پکی لہذا پھر اس کو علامت رجم قرار دیا گیا ہے اور اسی اصول کے پیش نظر ہم نے کہا کہ اگر شہود احسان اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر کچھ دیت کا ضامن



واجب نہ ہوگا خواہ تنہا رجوع کریں یا شہود زنا کے ساتھ رجوع کریں کیونکہ شرط کے اندر تو کسی نہ کسی درجہ میں اس کی اہلیت ہے کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیا جائے مگر علامت کے اندر اس کی صلاحیت نہیں کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیکر فاعل علامت پر ضمان کا حکم جاری کر دیا جائے قاضی ابو یزید اور بعض متأخرین کا یہی مسلک ہے کہ احصان علامت ہے ورنہ عامۃ المتأخرین نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔ کیونکہ شرط شئی وہ ہوتی ہے جس کے اوپر وہ شئی موقوف ہو اور احصان کا یہی حال ہے رہا اس کا تقدم علی الزنا تو یہ شرطیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ شرط کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ علت سے مؤخر ہو بلکہ بعض شروط علل سے مقدم ہیں جیسے شروط صلوٰۃ اور شہود نکاح اور بعض حضرات نے اس کو شرط فیہ معنی علامت قرار دیا ہے، امام زفر کے نزدیک بعد رجوع شہود احصان پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ وہ اس کو شرط قرار دیتے ہیں۔ جب تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وعلى هذا قلنا اذا حل قید عبد حتى ابق لم یضمن لان حله شرط في الحقيقة وله حكم السبب لما انه سبق الا باق الذي هو علت التلف فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر ثم هو سبب محض لانه قد اعترض عليه ما هو علت قائمة بنفسها غير حادث بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت یمنه ولسرته ثم اصابته شئ لم یضمنه الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسبباً قال ابو حنیفة والیوسف رحمهما اللہ فیمین فتح باب فقص فطار الطیر انہ لا یضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل المختار فبقی الاول سبباً محضاً فلم یجعل التلف مضاًفاً الیه بخلاف السقوط فی البیر لانه لا یختار لہ فی السقوط حتی لو اسقط نفسه هدر دمہ واما العلامة فما یعرف الوجود من غیر ان یتعلق به وجوب ولا وجود وقد یسمى العلاقة شرطاً وذلك مثل الاحصان فی باب الزنا فانہ اذا ثبت کان معترفاً لحکم الزنا فاما ان یوجد الزنا بصورته ویتوقف انعقادہ علی وجود الاحصان فلا ولہذا لم یضمن شہود الاحصان اذا رجعوا بمجال

ترجمہ

اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے غلام کی بیڑی کھول دی یہاں تک کہ غلام بھاگ گیا تو وہ (کھولنے والا) ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا کھولنا حقیقت میں شرط ہے اور اس شرط کے لئے سبب (محض) کا حکم ہے اس وجہ سے کہ شرط اباق سے مقدم ہے وہ اباق جو تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو (علت پر) مقدم ہو اور شرط (حقیقی) وہ ہے جو مؤخر ہو پھر یہ شرط (کھولنا) سبب محض ہے اس لئے کہ اس پر وہ چیز بیش آئی ہے جو علت ہے (اباق) جو قائم بنفسہ ہے جو شرط سے پیدا نہیں ہوتی اور یہ (کھولنا) ایسا ہے جیسے کسی نے راستہ میں چوپایہ چھوڑ دیا پس وہ دائیں بائیں گھوما پھر وہ کسی چیز کو پہنچ گیا (یعنی کسی چیز کو ضائع کر دیا) تو



مرسل اس کا ضامن نہ ہوگا مگر تحقیق کہ مرسل اصل میں صاحب سبب ہے اور یہ صاحب شرط ہے جس کو مسبب قرار دیا گیا ہے۔

حضرات شیعین رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جسے بچہ کا دروازہ کھولا پس پرندہ اڑ گیا کہ وہ (کھولنے والا) ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ یہ (کھولنا) ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اس شرط کے اوپر فاعل مختار کا فعل عارض ہوا ہے پس اول سبب محض باقی رہا تو تلف کی اضافت فتح کی جانب نہ ہوگی بخلاف کنویں میں گرنے کے اس لئے گرنے میں گرنے والے کا اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس نے اپنے کو خود گرا یا ہے تو اہل کا خون رائیگاں ہوگا (یعنی تاخر اس کا ضامن نہ ہوگا) اور بہر حال علامت پس وہ ہے جو وجود کو پہنچو اسے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجوب اور وجود متعلق ہوں اور کبھی علامت کا نام شرط رکھا جاتا ہے اور یہ (علامت موسوم بالشرط مجازاً) جیسے باب زنا میں احصان ہے اس لئے کہ احصان جب ثابت ہو جائے تو وہ حکم زنا (رجم) کا معرّف ہوگا۔ پس بہر حال یہ بات کہ زنا اپنی صورت سے پایا جائے اور اس کا علت بلکہ منعقد ہونا وجود احصان پر موقوف رہے پس ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہود احصان جبکہ شہادت سے رجوع کر لیں کسی بھی حال میں ضامن نہ ہوں گے۔

تشریح ۱۔ دلیٰ ہذا الخ یعنی جب علت صالحہ للمکرم موجود ہو تو حکم کی اضافت شرط کی جانب نہ ہوگی اس اصول کی بنیاد پر ہم نے کہا ہے ۲۔ بیٹری اباق سے مانع تھی اور اس کا کھولنا مانع کا ازالہ ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہے۔ ۳۔ چونکہ یہاں کھولنا علت تلف (اباق) پر مقدم ہے اس لئے کہا گیا کہ یہ شرط فی حکم السبب ہے۔ ۴۔ پھر یہ سبب محض ہے فی حکم علت نہیں ہے کیونکہ درمیان فاعل مختار کا فعل موجود ہے۔ ۵۔ اگر چو پایہ سابق روش پر برقرار رہا اور کسی کو ہلاک کر دیا تو مرسل پر ضمان واجب ہوگا یہ وجوب ضمان اس وقت ہے جبکہ اس کا اپنے اختیار سے چلنا ثابت ہو جائے ۶۔ زنا رجیم کے حکم کی علت ہے اور احصان اس کی علامت ہے اور جب علت صالحہ موجود ہے تو علامت پر ضمان نہیں ہو سکتا لہذا اگر شہود زنا بعد رجیم اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر دیت واجب ہوگی اس لئے کہ وہ شہود علت ہیں لیکن شہود احصان پر بعد رجوع ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ وہ شہود علامت ہیں۔

سبق نمبر ۹ احکام مشرودہ اور متعلقات احکام مشرودہ کا بیان ہو چکا اب ضرورت تھی کہ اس چیز کو بیان کر دیا جائے جو مدار خطابات شرعیہ ہے لہذا اب اس

کا بیان کیا جا رہا ہے۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ انسان قبل البلوغ خطابات کا مکلف نہیں ہے اور اسی طرح مجنون مکلف نہیں ہے ثانی میں زوال عقل ہے اور ادلی میں قصور عقل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ احکام شرعیہ کی تکلیف کا مدار اہلیت پر ہے اور اہلیت عقل سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اب عقل کے بارے میں کچھ گفتگو



ہوگی۔ انسان کی عقل کو لغو محض قرار دینا بھی حماقت بیجا ہے اور حاکم مطلق قرار دینا بھی سراسر سفاہت ہے اس لیے راہ اعتدال ان دونوں کے درمیان ہونا ضروری ہے۔

اس نے محققین کا مذہب یہ ہے کہ عقل بذاتِ خود نہ احکام کی موجب ہے اور نہ محرم بلکہ احکام کی تعیین شریعت کا کام ہے لہذا ان میں سے ایسے بھی امور ہوں گے جو عقل کی قوت پر واز سے بالاتر ہوں گے مگر ان کو ماننا پڑے گا اسی لیے فقہار کرام ایسے امور کو امر تعبّدی کہتے ہیں، نیز بغیر عقل کے شریعت کے احکام کی تکلیف کا بھی وقوع نہ ہوگا۔ بلکہ توجہ خطاب کا معنی عقل ہے یہی ماترید یہ محققین احناف کا مسلک ہے اور یہ افراط و تفریط کے درمیان اسی طرح راہ اعتدال ہے جیسے جبر و قدر کے درمیان فسخ و خروج کے درمیان اہل حق نے بتوفیق ایزدی راہ اعتدال کو اختیار کیا ہے معتزلہ اور اشاعرہ کے مذہب میں افراط و تفریط ہے اول عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہیں اور جو بات ان کی عقل کے چوکھٹے میں نہ پھنسنے اس کا بڑی دلیری سے انکار کرتے ہیں لہذا رویت باری اور عذاب قرار دینا اور احوالِ قبر کا عامۃً انہوں نے انکار کیا ہے کیونکہ دماغ کی چوکھٹ کی جگہ ہی ہوئی کل اس کے ادراک سے قاصر رہی تو اس کا انکار ہی کر بیٹھے اور اشاعرہ نے عقل کو گویا بدر قرار دیدیا اور حسن و قبح کی معرفت میں اس کو بالکل غیر ذخیل ثابت کیا۔

اور اسی وجہ سے انہوں نے بچہ کے ایمان کو غیر معتبر قرار دیا اور معتزلہ نے اس کو ایمان کا مکلف قرار دیا اور ہم نے ان دونوں کے درمیان اعتدال کی راہ اختیار کرتے ہوئے کہا کہ اگر بچہ جو مائل ہو ایمان لائے تو اس کا ایمان صحیح ہے لیکن ابھی اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے، پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ عقل ہے کیا چیز؟ تو عقل انسان کے بدن میں خدا کا غایت کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ جلا حاصل ہوتا ہے جس کی بدولت انسان بتوفیق ایزدی اپنے مطلوب کو حاصل کرتا ہے۔ اور عقل کا دائرِ سلطنت بہت وسیع ہے لیکن اس کی سلطنت کی بدایت اور کمال ظہور وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں حواس ظاہرہ کی سلطنت ختم ہو جاتی ہے جس طرح سورج ہے کہ جب وہ روشن ہوتا ہے اور عالم کو جگمگاتا ہے تو اس کی چمک اور روشنی کے وسیلہ سے آنکھ حسیات کو دیکھتی ہے ورنہ اندھیرے میں یہی آنکھ کچھ نہیں دیکھ پاتی۔

بہر حال تاہل عقل کے بعد قلب کو مطلوب کا حصول بتوفیق ایزدی ہے بطریق وجوب اور بطریق تولید نہیں ہے ہم نے الکلام المنظم ص ۲۶۴ پر اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کی ہے نیز جواہر الافرائد میں عقل کی مختلف تفسیریں موجود ہیں، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ اختلف الناس في العقل اهو من العلة الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع والبنات فوق العلة الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل او يقبح وجعلوا الخطاب



متوجہا بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وفرك
الايمان وان لم تبلغه الدعوة وقالت الا شرعية لا عبرة بالعقل أصلاً دون السمع ومن اعتقد
الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور والقول الصحيح في الباب ان العقل مستبركاً مثبات اكلهية
وهو نوراً في بدن الادامي يضئ به طريق يبتدئ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ
المطلوب للقلب فيدرك القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لا بايجابه وهو كالشمس في الملكوت الظاهر
اذا ابرغت وبدأ اشعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشهابها وما بالعقل كفاية -

ترجمہ

یہ فصل ہے (عقل کے بیان میں) عقل کے بارے میں لوگوں نے (اہل قبلہ نے) اختلاف کیا ہے کہ وہ علل
موجبہ میں سے ہے یا نہیں تو معتزلہ نے کہا ہے کہ عقل اس چیز کے لئے جس کو وہ اچھا سمجھے علت موجبہ
ہے جس کو قبیح سمجھے اس کے لئے علت مجزومہ ہے قطعیت کے ساتھ علل شرعیہ سے بڑھ کر پس معتزلہ نے یہ جائز قرار نہیں دیا کہ
دلیل شرع سے وہ حکم ثابت ہو جائے جس کا عقل ادراک نہ کر سکے یا اس کو قبیح جانے اور انہوں نے خطاب شرع کو نفس
عقل کے ساتھ متوجہ قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ جس کو سمجھ بوجھ حاصل ہو گئی چھوٹا ہو یا بڑا اس کے لئے طلب
ایمان کی واقفیت سے اور ترک ایمان سے کوئی عذر نہیں ہے اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور شرعیہ نے کہا ہے کہ
بغیر شریعت کے عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جس نے شرک کا اعتقاد کیا حالانکہ اس کو دعوت نہ پہنچی تو وہ معذور ہے
اور باب عقل میں قول صحیح یہ ہے کہ عقل معتبر ہے اہلیت کے اثبات کے لئے اور عقل آدمی کے بدن میں ایک نور ہے
جس سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس ظاہرہ کی رہنمائی ختم ہو جاتی
ہے پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہو جاتا ہے پس مطلوب کا قلب ادراک کر لیتا ہے تاہل عقل سے اللہ تعالیٰ کی
توفیق سے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے اور وہ (عقل) عالم ظاہر میں سورج کے مثل ہے جب وہ طلوع ہو جائے
اور اس کی شعاع ظاہر ہو جائے اور راستہ روشن ہو جائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے
والی ہو جاتی ہے (مگر) عقل کی رہنمائی ناکافی ہے -

تشریح

۱۔ صالح کی الوہیت کی معرفت اور منعم کا شکر فعل حسن ہے اور اس کی ضد قبیح ہے۔ ۲۔ ثبات
عطف تفسیری ہے۔ ۳۔ علل شرعیہ تو محض علامات ہیں موجب بالذات نہیں ہیں اسی لئے ان میں
لسخ و تبدیلی جاری ہوتی ہے اور علل عقلیہ میں یہ بات نہیں ہے کہ ان میں نسخ و تبدیلی ہو اسی لئے معتزلہ نے
علل عقلیہ کو علل شرعیہ سے برتر بتایا ہے۔ ۴۔ قباح و حسن کی تین قسمیں ہیں طبیعت کے منافی و منافر ۵۔ یا
مناسب ہونا اس کا صفت نقصان ۶۔ یا صفت کمال ہونا -

ان کا دنیا میں متعلق مدحت ہونا اور آخرت میں متعلق عقاب و سزا ہونا یا دنیا میں متعلق رحمت ہونا اور
آخرت میں متعلق ثواب ہونا تو معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف صرف آخری صورت میں ہے در نہ اول دونوں



قسیم بالاتفاق عقل سے ثابت ہوتی ہیں۔ ۵۔ اگر وہ شخص جس کو دعوت نہیں پہنچی تو زمانِ تامل کے بعد اس بات کا مکلف ہے اور ایمان نہ لانے کی صورت میں وہ معذب ہوگا اسی کو خفیہ کا فخر قرار دیا گیا ہے اس سلسلہ میں حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ کا ایک مکتوب مکتوبات امام ربانی ص ۱۱۱ پر موجود ہے جو قابل دید ہے۔

سبق نمبر ۸

پہلے سبق میں اصول آپ کے سامنے گذر چکے ہیں یہاں اس پر کچھ جزئیات پیش فرما رہے ہیں تاکہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے لیکن اس کا ایمان

صحیح ہے ۱۔ ایک مراثقہ کسی مسلمان کی منکوحہ ہے اور یہ مراثقہ ایسی لڑکی ہے جس کے والدین مسلمان ہیں یعنی حکماً مسلمان ہیں اگر وہ اسلام کی توصیف بیان نہ کر سکے تو اس کو مرتد قرار نہ دیں گے اور اپنے شوہر سے بائٹہ نہ ہوگی لیکن جب وہ بالغ ہوگی اور اب بھی اسلام کی توصیف بیان نہ کر سکے تو اب وہ اپنے شوہر سے بائٹہ ہو جائے گی، کیونکہ بچہ یا بچی جب تک بالغ نہ ہوں اگرچہ ان میں سمجھ بوجھ ہو ایمان کے مکلف نہیں ہیں تو ایسی صورت میں اگر مراثقہ اسلام کی حقیقت کو بیان نہ کر سکے تو اس کو حکماً مسلمان ہی قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کوئی بالغ لڑکا ہو لیکن اس کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی ہے تو وہ محض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا اور جب بلوغ کے بعد وہ اتنا زندہ نہ رہا کہ تامل کر کے اور نظر و فکر سے کام لیکر خالق کو پہچانتا تو اس کو معذور قرار دیا جائے گا لہذا اگر وہ ایمان و کفر میں سے کسی کی توصیف نہ کر سکے اور نہ ان میں سے کسی پر اعتقاد رکھے تو وہ معذور اور غیر معذب ہے۔ لیکن اگر بعد بلوغ وہ اتنا زندہ رہا کہ تامل اور نظر و فکر سے کام لے کر موصد بنتا تو اس زمانِ تامل کو دعوت کے قائم مقام کر دیا جائے گا اور اب اس کو معذور قرار نہیں دیا جائے گا جیسے اگر کوئی بچہ ہو تو بعد بلوغ اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا لیکن اگر وہ سفید ہو تو نبی قرآنی اس کا مال اس کے جب حوالہ کیا جائے گا جب کہ وہ مقامِ رشد کو پہنچ جائے جو بقول امام ابو حنیفہ پچیس سال ہیں یعنی ۲۵ سال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا اگرچہ آثارِ رشد اس سے ظاہر بھی نہ ہوں کیونکہ وہ اس عمر میں دادا ہو سکتا ہے۔

اگرچہ قیاس یہاں یہ چاہتا تھا کہ بلوغ سے ۳ روز کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جاتا مگر عقول میں تفاوت کی وجہ سے ایسا نہ کیا گیا اور اس کو دادا کی عمر تک دراز کر دیا گیا اگرچہ اس باب میں کوئی نص قاطع موجود نہیں ہے۔ بہر حال باب عقل میں تاخیر یہ بین بین ہیں اور اشاعرہ اور معتزلہ کے مذہب میں تفریط و افراط ہے اور دونوں فریق کے پاس کوئی لائقِ اعتماد دلیل نہیں ہے امام شافعی رحمہ اللہ نے چونکہ اس شخص کو مطلق معذور قرار دیا ہے جس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی لہذا اگر اہل کو قتل کر دیا جائے تو اہل کا ضمان واجب قرار دیتے ہیں۔

نیز امام شافعی رحمہ اللہ کو لغو قرار دیتے ہیں حالانکہ اس سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے تو ان کا عقل



کو نفوذ دینا دلالت عقل اور اجتہاد کی وجہ سے ہے تو ان کے مذہب میں تناقض متحقق ہوا کہ عقل کو لغوی قرار دیا اور عقل سے اس کے خلاف ثابت کیا۔ نیز عقل کے ساتھ خواہشات نفسانی کا اختلاط رہتا ہے تو اس کو معتزلہ کے مثل محبت مستقل قرار دینا بھی غلط ہوگا لہذا راہ اعتدال یہ ثابت ہوئی کہ عقل اہلیت کا مدار ہے لہذا اب اہلیت کے پیمان کی ضرورت ہے اور جو لوگوں اہلیت کو عارض ہو کر اس کو فسخ کر دیتے ہیں ان کو بیان کر دینے کی ضرورت ہے۔ اب مہلکت دیکھئے

ولهذا قلنا ان الصبی غیر مکلف بالایمان حتی اذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلم بين ابوين مسلمين ولم تصف الاسلام لم تجعل مرتدة ولم تبين من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها وكذا نقول في الذي لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بغير العقل وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتد على شئ كان معذورا واذا اعانه الله بالتجربة وانحله لدرث العواقب فهو لم يكتف معذورا وان لم تبلغ الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة في السفية اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لم يمنع ماله منه لانه قد استوفى مدته التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به رشدا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغاية من كل وجه فلا دليل له ايضا وهو مذهب الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا وذلك لانه لا يجد في الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فاذا بلغ غير بدلالة العقل والاجتهاد في تناقض مذهب وانه العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلم حجة بنفسه بحال واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية قلنا الكلام في هذا ينقسم على قسمين الاهلية والامور المتعرضة عليها

ترجمہ

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یہاں تک کہ جب مراہقہ سمجھدار ہو جائے اور کسی مسلمان کے نکاح میں ہو دو مسلمان والدین کے درمیان اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے تو اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائے گا اور وہ اپنے شوہر سے بائنے نہ ہوگی اور اگر وہ اسی حال میں بالغ ہو جائے تو اپنے شوہر سے بائنے ہو جائے گی اور ایسے ہی ہم کہتے ہیں اس شخص کے حق میں جس کو دعوت نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ سے غیر مکلف ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کی صفت بیان نہ کر سکے اور ان میں سے کسی شئی پر معتقد نہ ہو تو وہ معذور ہوگا اور جب اللہ تعالیٰ نے تجربہ کے ذریعہ اس کی مدد کی اور عواقب (انجام) کے دریافت کرنے کے لئے اس کو مہلت دی تو وہ معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اسی طریقہ کے مثل جو ابو حنیفہ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس سے اس کا مال نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے تو ضروری ہے کہ اس سے اس کا رشد بڑھ جائے اور



اس باب میں (زمان تامل کے لئے کتنے دن ہوں) کسی معین حد پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے پس جس نے عقل کو علت موجب قرار دیا ہے تو وہ عقل کے خلاف ورود شرع کو ممنوع قرار دیتا ہے (جیسے معتزلہ) تو اس کے پاس کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ہے اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے تو اس کے پاس بھی دلیل نہیں ہے اور یہ شافعی کا مذہب ہے پس انہوں نے ایسی قوم کے بارے میں فرمایا جن کو دعوت نہیں پہنچی کہ جب وہ قتل کئے گئے تو ان کا ضمان واجب ہوگا تو ان کے کفر کو غفور قرار دیا ہے۔ اور یہ (ان کے پاس دلیل کا نہ ہونا) اس لئے کہ یہ (جو عقل کو لغو قرار دیتا ہے) شریعت میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں پائے گا کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے تو وہ عقل کو دلالت عقل اور اجتہاد کیوجہ سے لغو قرار دیتے ہیں تو ان کا مذہب متناقض ہو جائے گا اور تحقیق کہ عقل نفسانی خواہشات سے منہک نہیں ہوتی تو عقل بنفسہ کسی حال میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی اور حب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے تو ہم کہیں گے کہ کلام بیان اہلیت کے سلسلہ میں دو قسموں پر منقسم ہے ایک اہلیت اور دوسرے وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

تشریح

۱۔ بابت من زوجہا! یہاں یہ بات بڑی تعجب خیز ہے کیونکہ خفیہ کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور اقرار لسانی شرط ہے جو متعدد مقامات پر سقوط کا احتمال رکھتا ہے جیسے حالت اکراہ میں اور آخر میں۔ اور بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ حقیقت ایمانی قلب میں موجود ہے اور زبان سے ادا کرنے کی قدرت بھی ہے لیکن حیلہ اس کو مانع ہو جاتی ہے۔

لہذا جب شوہر اس باب میں اس کا امتحان لے تو اس سے یہ نہ کہے کہ ایمان کی حقیقت بیان کرو ممکن ہے کہ اس کو اپنے شوہر سے حیار اس سے مانع ہو جائے بلکہ شوہر خود اس کے سامنے ایمان کی حقیقت بیان کرے اور کہے کہ میرا یہ اعتقاد ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ تیرا بھی یہی اعتقاد ہوگا تو اگر وہ اس کے جواب میں ہاں کہہ دے تو کافی ہے اور مسلمان ہے اور اگر یوں کہے کہ آپ جو کہہ رہے ہیں میں اس بارے میں کچھ نہیں جانتی تو اب نبوت کا حکم کیا جائے گا۔ ۲۔ لاندہ قد استوفی مدة التجربة! کیونکہ اب وہ دادا ہو سکتا ہے کیونکہ وہ بارہ سال میں بالغ ہو سکتا ہے اور پھر چھ ماہ کے بعد اس کے بچہ ہو سکتا ہے ۱۲ سال میں بالغ ہو جائے اور پھر ۶ ماہ کے بعد اس بچہ کے بچہ ہو سکتا ہے تو اب پہلا ۲۵ سال کا ہو گیا اور دادا ہو گیا۔ ۳۔ ویس علی الحد! یعنی عقل علت موجبہ ہے یا نہیں اس باب میں کوئی قطعی دلیل تعین کے ساتھ نہیں ہے نہ عقلی نہ نقلی تو اس صورت میں کلام مصنف رحمہ فیہ جعل الخ توضیح بعد الاجمال کے قبیل سے ہوگا، یا یہ مطلب ہے کہ جس عاقل کو دعوت حق نہیں پہنچی اس کو کتنی مہلت دیکائے۔ اس باب میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، یا وہ مطلب لیا جائے جس کو ہم نے تقریر میں بیان کیا ہے سفیہ کو کتنی مہلت دیکائے اس باب میں کوئی قطعی نص نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں یہ کلام اول کلام کا تتمہ ہوگا اور مصنف کا قول فیہ جعل الخ وہ ابتداء کلام ہوگا۔



سبق نمبر ۱۸ اہلیت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اہلیت وجوب ۲۔ اہلیت ادا، اہلیت وجوب کا مدار عبادت کے اوپر ہے اس میں ثواب کی وجہ سے تمام بنی نوع آدم وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں مگر دنیا میں ظہور کے بعد اور اسی اہلیت کے وجود کو ذمہ صالحہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لہذا جب تک بچہ ماں کے پیٹ سے نہیں نکلا تو ابھی وہ ماں کا جزو ہے ابھی اس کے لئے ذمہ کمالہ نہیں ہے لہذا ابھی اس پر کوئی چیز واجب نہیں کی جاسکتی البتہ اس کے حق میں جو نافع ہو جیسے ثبوت نسب، حریت، میراث وغیرہ وہ جنین کے لئے بھی نہایت ہوتی ہے۔ اور جب وہ پیدا ہو گیا تو اب وہ دونوں چیزوں کا متحمل ہو سکے گا یعنی اس کے اوپر وجوب بھی ہو سکتا ہے اور اس کے لئے بھی ہو سکتا ہے، اور وجوب کا اصل فائدہ ادا ہے لیکن بچہ ابھی ادا کا متحمل نہیں کر سکتا تو وجوب معدوم قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے۔

اسی نکتہ کے پیش نظر بچہ کو مکلف قرار نہیں دیا گیا اور اسی نکتہ کے پیش نظر کافر کو عبادات کا مکلف نہیں قرار دیا گیا البتہ کافر ایمان کا اہل ہے اس لئے وہ ایمان کا مکلف ہے، لہذا چھوٹا سا بچہ جو غیر عاقل ہے ابھی اس کو ایمان کا مکلف قرار نہیں دیا جائے گا البتہ جب وہ سمجھ بوجھ والا ہو گیا تو اصل وجوب کے ہم قائل ہو گئے اگرچہ وجوب ادا کے ہم اب بھی قائل نہیں ہوئے لہذا ایسے عاقل بچہ کا ایمان بغیر تکلیف کے صحیح ہے اور اس کی جانب سے ایمان کی ادائیگی کا وہ حال ہو گا جو مسافر کے جمعہ کا ہوتا ہے کہ اس پر فرض نہیں مگر جب ادا کرے تو فرض واقع ہو گا یہی صبی عاقل کے ایمان کا حکم ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصل فی بیان الاہلیۃ

الاہلیۃ نوعان اہلیۃ الوجوب و اہلیۃ الاداء اقاہلیۃ الوجوب فبناء علی قیام الذمۃ فان الادائی یولد ولہ ذمۃ صالحۃ للوجوب لہ وعلیہ باجماع الفقہاء بناء علی العهد الماضی قال اللہ تعالیٰ واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظہورہم ذرتہم الی اخر الایۃ و قبل الانفصال ہو جزء من وجہ فلم یکن لہ ذمۃ مطلقۃ حتی صلح لہ الحق ولم یجب علیہ و اذا انفصل و ظہرت لہ ذمۃ مطلقۃ کان اہلا للوجوب لہ علیہ غیر ان الوجوب غیر مقصود بنفسہ فحاز ان یبطل لعدم حکمہ و غرضہ کما ینعدم لعدم محلہ و لہذا لم یجب علی الکافر شی من الشرائع الی ہی الطاعات لما لم یکن اہلا لثواب الآخرۃ و لزمہ الایمان لما کان اہلا لاداء و وجوب حکمہ ولم یجب علی الصبی الایمان قبل ان یعقل لعدم اہلیۃ الاداء و اذا عقل و احتل الاداء قلنا بوجوب اصل الایمان علیہ دون ادائہ حتی صلح الاداء من غیر تکلیف فکان فرضاً کالمسافر یؤدی الجمعۃ



ترجمہ

یہ فصل ہے اہلیت کے بیان میں، اہلیت کی دو قسمیں ہیں، اہلیتِ وجوب اور اہلیتِ ادا بہر حال اہلیتِ وجوب تو یہ معنی ہے ذمہ کے قیام پر پس آدمی پیدا ہوتا ہے اور اس کے لئے ذمہ صالحہ ہے اس کے لئے وجوب کے واسطے اور اس پر وجوب کے واسطے فقہاء کے اجماع کے ساتھ بنا کرتے ہوئے عہد ماضی پر فرمایا باری تعالیٰ نے، وَ اِذَا اخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمُ الْاِيَةُ اور انفصال سے پہلے وہ من وجر کا ایک جز ہے تو اس کے لئے ذمہ کامل نہیں ہے یہاں تک کہ وہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حق واجب ہو اور اس پر وجوب نہ ہوگا اور جب وہ جدا ہو گیا اور اس کے لئے ذمہ کامل کا ظہور ہو گیا تو وہ وجوب لاء اور وجوب علیہ کا اہل ہو گیا مگر وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں ہے پس جائز ہے کہ وجوب کا حکم (ادار) نہ ہونے کیوجہ سے وجوب باطل ہو جائے اور وجوب کی غرض نہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ وجوب معدوم ہو جاتا ہے وجوب کا محل نہ ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے کا فر پر ان شرائع میں سے کچھ واجب نہیں جو کہ طاعات ہیں اس لئے کہ وہ ثوابِ آخرت کا اہل نہیں ہے اور اس کو ایمان لازم ہوگا اس وجہ سے کہ وہ ادار ایمان کا اہل ہے اور ایمان کے علم کے ثبوت کا اہل ہے (یعنی ثوابِ آخرت کا) اور بچہ پر ایمان واجب نہیں اس کے عاقل ہونے سے پہلے ادار کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے اور جب وہ عاقل ہو گیا اور ادار ایمان کا متحمل ہو گیا تو ہم اس کے اوپر اصل ایمان کے وجوب کے قائل ہو گئے نہ کہ وجوبِ ادا کے یہاں تک کہ بغیر تکلیف کے ادا کیسگی صحیح ہے پس ادار ایمان فرض ہوگا جیسے مسافر جمعہ ادا کرے۔

تشریح

۱۔ اہلیتِ انسان سے مراد کسی فعل کو کرنے کی یا سنبھالنے کی صلاحیت کا ہونا ہے۔ ۲۔ حقوق العباد میں سے جو عزائم ہیں اور ضمان تلفات اور شہن بیع اور زوجات و اقارب کا نفقہ بچہ کے اوپر بھی لازم ہوگا۔ ۳۔ ميثاق کی تفصیل کے لئے دیکھئے درس عقیدۃ الطحاوی ص ۱۷۱۔

سبق نمبر ۸۲

انسان کا کمالِ فہم اور کمالِ بدن سے ہوتا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کا یا کسی ایک کا قصور کمی اور قصور کا باعث ہے لہذا بچہ قبل البلوغ ان دونوں میں قصور و نقص رکھتا ہے اور سفید بعد بلوغ بھی عقل میں قصور رکھتا ہے اگرچہ کمالِ بدن اس کو حاصل ہے بہر حال اہلیتِ ادا کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قاصر ۲۔ کامل جنکی تعریف سامنے آچکی ہے اہلیتِ کاملہ کی وجہ سے اہل مکلف ہو جاتا ہے اور خطاب اس کی جانب متوجہ ہو جاتا ہے، اور اہلیتِ قاصرہ کی صورت میں وجوب تو نہیں ہوتا مگر ادا کیسگی صحیح ہو جاتی ہے جب اہلیتِ قاصرہ کی وجہ سے ادا کیسگی صحیح ہو جاتی ہے تو ہم نے کچھ ایسی جزئیات کو پیش کرنا مناسب سمجھا جو اس اصول کی مؤید ہوں لہذا ہم نے کہا۔

۱۔ عاقل بچہ کا ایمان درست ہے ۲۔ اس کا ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا درست ہے کیونکہ یہ خالص نفع ہے ۳۔ عباداتِ بدنہ کی ادا کیسگی عاقل بچہ کی طرف سے درست ہے بغیر وجوب و تکلیف کے کیونکہ اس



میں بغیر مضرت و نقصان کے بچہ کا نفع ہے کہ وہ اس کا عادی بن جائے گا اور اس کی ادائیگی بعد بلوغ اس پر شاق نہ گزرے گی۔ اگر عاقل بچہ باجائز ولی بیع و اجارہ وغیرہ کا عقد کرے تو جائز ہے کیونکہ اگرچہ یہ نفع و نقصان کے درمیان دائر ہے مگر بچہ کی رائے کے نقصان کی مکافات ولی کی رائے سے ہوگئی لہذا بقول ابو حنیفہ رحمہ اب بچہ کو مثل عاقل شمار کیا جائیگا (اس تصرف کے اندر) اگر باجائز ولی بچہ نے اجنبی سے بغین فاحش کے ساتھ بیع کی تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق بیع جائز ہے بخلاف صاحبینؒ کے اور ایک روایت کے مطابق اگر باجائز ولی ولی کیساتھ بیع کرے اور بغین فاحش کے ساتھ کرے تو اس کو امام صاحبؒ نے مردود قرار دیا ہے کیونکہ مقام تہمت ہے اور یہ شبہ ہے کہ ولی خود اصل اور بچہ اس کا نائب ہے اور یہ مقام تہمت ہے جس میں شبہ کافی ہوگا لہذا بیع کو مردود قرار دیا جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

و اما اہلیۃ الاداء فنوعان قاصر و کامل اما القاصرة فتثبت بقدر سعة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها لا بد منزلة الصبي لا بد عاقل لم يعتدل عقله وتبنتي على اهلوية القاصرة صحة الاداء وعلى الاهلوية الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه وعلى هذا قلنا انه صح من الصبي العاقل الاسلام وما يخص منفعة من التصرفات كقبول الهبة والصدقة وصحة منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة و ملك برأي الولي ما يتردد بين النفع والضرم كالبيع ونحوه وذلك باعتبار ان نقصان رأيه انجبر برأي الولي فصار كالبالغ في ذلك في قول ابي حنيفة رحمه الله لا تری انه صح بیع من الاجانب بغین فاحش فی روایت خلافا لصاحبہ وردہ مع الولی بغین فاحش فی روایت اعتبار الشبهة النیابة فی موضع التهمة

ترجمہ

اور بہر حال اہلیت ادائیس اس کی دو قسمیں ہیں عا قاصر و کامل، بہر حال قاصر پس وہ ثابت ہو جاتی ہے بدن کی قدرت سے جبکہ قدرت قاصر ہو بلوغ سے پہلے اور ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو معتوہ (سفید) ہو اس لئے کہ وہ بچہ کے درجہ میں ہے اس لئے کہ وہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل معتدل نہیں ہوتی (اگرچہ اس کا بدن کامل ہے) اور مبنی ہے اہلیت قاصرہ پر ادا کی صحت اور اہلیت کاملہ پر وجوب ادا اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ صبی عاقل کا اسلام درست ہے اور جو تصرفات خالص اس کے نفع کے ہیں (وہ بھی درست ہیں) جیسے ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا اور اس سے عبادت بدنیر کی ادائیگی صحیح ہے بغیر ذمہ داری کے اور وہ مالک ہوگا ولی کی رائے سے ان معاملات کا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع اور اس کے مثل اور یہ (ان تصرفات کا جواز)



اس اعتبار سے کہ اس کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے پورا ہو جائے گا پس اس تصرف میں بچہ مثل بالغ کے ہو جائیگا البتہ فقہ کے قول کے مطابق کیا نہیں دیکھتے کہ البتہ فقہ نے اجانب کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ بچہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے ایک روایت میں بخلاف صاحبین کے اور البتہ فقہ نے بچہ کی بیع کو رد کر دیا ہے ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ ایک روایت میں مقامِ تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح

۱۔ آدمی کی جانب خطاب متوجہ ہوتا ہے کمال عقل اور کمال بدن سے ۲۔ ان دونوں کے کمال سے آدمی کے اندر اعتدال پیدا ہوتا ہے، مگر ہم نے بلوغ کو برنار احتیاط اطلاع پر تعذر کے پیش نظر اعتدال کے قائم مقام کر دیا ہے۔ ۳۔ بچہ کا ایمان صحیح ہے اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے تو وہ ان کے نزدیک بعد اسلام اپنے کافر باپ کا وارث ہوگا اور ہمارے نزدیک وارث نہ ہوگا کمائیل۔ ۴۔ صاحبین کے نزدیک غبنِ فاحش کے ساتھ صبئی مائل کی بیع صحیح نہیں ہے صاحبین کا قیاس یہ ہے کہ بچہ بعد از زنت ولی، ولی کے درجہ میں ہو جائیگا اور ولی کو خود حق حاصل نہیں کہ غبنِ فاحش کے ساتھ اس کے مال میں تصرف کرے مگر صاحبین کا یہ قیاس ضعیف ہے کیونکہ ولی کی عدم ولایت سے بچہ کی عدم ولایت لازم نہیں آتی کیونکہ ولی بچہ کے مال پر اقرار کا حق دار نہیں ہے اور اگر ولی کی اجازت کے بعد بچہ اقرار کرے تو وہ اقرار معتبر ہے۔ ۵۔ بچہ جبکہ با اجازت ولی تصرف کرتا ہے تو من واصل ہے اور من وجہ نائب ولی ہے کیونکہ بچہ کی طرف سے فقط عقد ہوگا اس کا کمال بہ جہت ولی ہوگا تو اصل ہونے کا پہلو اس بات کو مقتضی ہے کہ مطلقاً اس کی بیع ہر شخص کے ساتھ جائز ہو اگرچہ غبنِ فاحش کے ساتھ ہی ہو، اور نائب ہونے کا پہلو اس بات کو مقتضی ہے کہ غبنِ فاحش کے ساتھ اس کا عقد مطلقاً درست نہ ہو مگر دونوں شبہوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ اجانب کے ہاتھ تو اس کی بیع مطلقاً درست ہے اور ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ جائز نہیں ہے کیونکہ ولی کے نائب ہونے کا شبہ موجود ہے اس لئے برنار احتیاط کہا گیا ہے کہ ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی۔

سابق نمبر ۸۳ ماقبل میں بتایا گیا ہے کہ وہ کام جس میں احتمال ضرر ہو بچہ اس کا خود مالک نہیں ہوتا البتہ ولی کی اجازت سے اس کا مالک ہو جاتا ہے۔

لہذا اگر صبئی عاقل نے وکالت کو قبول کر لیا تو بچہ پر اس کی ذمہ داری لازم نہ ہوگی یعنی بیع کو سپرد کرنے کی اور شمن کو اور عیب کے بارے میں خصومت کی کیونکہ اگر ان چیزوں کو اس پر واجب کیا جائے گا تو ضرر لازم آئے گا۔ البتہ ولی کی رائے سے یہ ذمہ داری اس پر لازم ہو جائے گی کیونکہ ولی کی رائے سے بچہ کی رائے کے قصور کی تلافی ہو جائے گی۔

پھر اپنے درشہ کو خوشحال چھوڑنا اچھا ہے اس سے کہ ان کو اس حال میں چھوڑے کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں لہذا اگر بچہ نے کسی اچھے کام کی وصیت کی تو باطل ہوگی اگرچہ بظاہر اس میں نفع ہے مگر حقیقت



میں اس میں نقصان ہے کیونکہ ورثہ اپنے مورث کے مال سے محروم ہو رہے ہیں حالانکہ یہ پسندیدہ طریقہ نہیں ہے بلکہ افضل وہی ہے کہ مورث کا مال ورثہ کو مل جائے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے ظاہر پر نظر کرتے ہوئے اس کی وصیت کو صحیح مانا ہے اور میراث میں مال جانا بہتر ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر بچہ وصیت نہ کرے تو اس کا مال ورثہ کو ملتا ہے تو اگر اس میں بچہ کا نقصان ہوتا تو اس کا مال ورثہ کو کیوں ملتا معلوم ہوا کہ اس میں بچہ کا نفع ہے۔

سوال ۱۔ جب بچہ کے بارے میں آپ نے یہ فرمایا تو پھر بالغ کی وصیت بھی درست نہ ہونی چاہئے؟
جواب ۱۔ جیسے بالغ کی طلاق اور عتاق اور ہبہ درست ہیں اور قرض دینا درست ہے اسی طرح اس کی وصیت بھی درست ہے۔

حالانکہ ان چیزوں کا بچہ مالک نہیں نہ خود نہ ولی کی اجازت سے اور نہ ولی خود بچہ کے مال میں ان امور کو کر سکتا ہے۔ البتہ قاضی بچہ کے مال کو کسی قرض دے سکتا ہے کیونکہ اس میں بچہ کا فائدہ ہے کہ بچہ کا مال ضائع ہونے سے محفوظ رہے گا ورنہ اگر کسی کے پاس امانت ہو تو ہلاکت سے ضمان نہیں ہوگا جس میں بچہ کا نقصان ظاہر ہے۔

سوال ۲۔ جب بچہ سے اس کی مفرت کے افعال غیر معتبر ہوتے ہیں تو صبی عاقل کے ارتداد کے بعد آپ نے احکام دنیوی جیسے اس کی زوجہ کا اس سے بائنا ہونا اور میراث سے حرمان اس پر کیوں جاری کئے جس کا مفرت ہونا ظاہر ہے جیسا کہ طرفین کا مسلک ہے البتہ احکام آخرت نافذ ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے؟
جواب ۲۔ ہم نے یہ احکام قصداً جاری نہیں کئے بلکہ یہ صحت ارتداد کا نتیجہ ہے جو تبعاً خود بخود نافذ ہوتے ہیں جیسے اگر بچہ کے والدین مرتد ہو جائیں تو بچہ بھی احکام ارتداد جاری ہوتے ہیں ایسے ہی یہاں بھی ہوں گے گویا یہ ارتداد قابلِ عفو نہیں ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَعَلَيْ هَذَا قُلْنَا فِي الْمَجْعُوْا اِذَا تَوَكَّلَ لَمْ تَلْزِمِ الْعَهْدَةَ وَبِاِذْنِ الْوَلِيِّ تَلْزِمُ - وَاَمَّا اِذَا اَوْصَى الصَّبِيُّ لِبَشِيٍّ مِنْ اَعْمَالِ التَّبَرُّطِلَتِ وَصِيَّتُهُ عِنْدَ نَاقِلِهَا لِلشَّافِعِيِّ اِنْ كَانَ فِيهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لَّانَ الْاَرْثَ شَرَعَ نَفْعًا لِلْمَوْرَثِ الْاَلَا تَرَى اِنَّهُ شَرَعَ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَفِي الْاِتِّقَالِ عَنْهُ اِلَى الْاِلْيَاءِ تَرَكَّ الْاَفْضَلَ لِمَحَالِهِ الْاَلَا اِنَّهُ شَرَعَ فِي حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شَرَعَ لَهُ الْاِطْلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالْمَهْبَةُ وَالْقَرْضُ وَلَمْ يَشَرَعْ ذَلِكَ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَلَمْ يَبْلُكْ ذَلِكَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ مَا خَلَا الْقَرْضَ فَاِنَّهُ يَبْلُكُ الْقَاضِي لَوْ قَوِيَ الْاَمْنُ عَنِ التَّوَنُّيْ بَوَلَايَةِ الْقَاضِي وَامَّا الرِّدَّةُ فَلَا تَحْتَمِلُ الْعَفْوُ فِي اَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ وَامَّا يَلْزِمُ مِنْ اَحْكَامِ الدُّنْيَا عِنْدَ هَذَا خِلَافًا لَا بِيْ يُوْسُفُ ۛ فَانْهَ يَلْزِمُ حَكْمًا لِّصَحْتِهِ لَا قَصْدًا اِلَيْهِ فَلَمْ يَصِحَّ الْعَفْوُ عَنْ مِثْلِهِ كَمَا اِذَا ثَبَتَ تَبَعًا لَا بَوِيْ -



ترجمہ

اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا مٹی محجور کے بارے میں جبکہ وہ وکالت کو قبول کرے تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی اور ولی کی اجازت سے اس کو ذمہ داری لازم ہو جائے گی اور بہر حال جبکہ بچہ نے اعمالِ بر میں سے کسی کی وصیت کر دی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہے بخلاف شافعی رحمہ اللہ کے اگرچہ ایضاً کے اندر ظاہر ہے بچہ کا نفع ہو اس لئے کہ ارث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ارث بچہ کے حق میں مشروع ہے اور ارث سے ایضاً کی جانب انتقال میں یقیناً افضل کا ترک ہے۔

مگر ایضاً بالغ کے حق میں مشروع ہے جیسے اس کے لئے طلاق اور عتاق اور ہبہ اور قرض مشروع ہے اور یہ بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہے اور اس کا بچہ پر اس کا غیر مالک نہ ہوگا علاوہ قرض دینے کے کہ اس کا قاضی مالک ہے ہلاکت سے امن ہونے کی وجہ سے قاضی کی ولایت سے اور بہر حال ردّ پس وہ آخرت کے احکام میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی اور طرفین کے نزدیک جو اس کو دنیا کے احکام لازم ہوتے ہیں بخلاف ابو یوسفؒ کے وہ بچہ کو لازم ہوتے ہیں ارتداد کی صحت کے حکم کی وجہ سے نہ کہ الزام کے قصد سے تو اس کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد ثابت ہوا اپنے والدین کی تبعیت میں۔

۱۔ بچہ نے جب وصیت کی تو یہ ضرر محض ہے کیونکہ اس میں بطریق تبرع موت کے بعد کی جانب اضافت کرتے ہوئے ازالہ ملک ہے۔

۲۔ بچہ کی بیوی کو طلاق دینے کا کوئی مختار نہیں ہے یہی مختار ہے فیہ مافیہ۔

سبق نمبر ۸۴

اہلیت کے بیان سے فراغت کے بعد اب مصنفؒ ان امور کو بیان فرمائیں گے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں جن کی دو قسمیں ہیں ۱۔ سماوی ۲۔ کسبی، سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ ثابت ہوں اور بندہ کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو ایسے عوارض گیارہ ہیں ۱۔ جنون ۲۔ صفر ۳۔ عتہ ۴۔ نسیان ۵۔ نوم ۶۔ غمار ۷۔ رق ۸۔ مرض ۹۔ حیض ۱۰۔ نفاس ۱۱۔ موت، اور کسبی امور سات ہیں ۱۔ جہل ۲۔ سکر ۳۔ ہزل ۴۔ سفر ۵۔ سفہ ۶۔ حظار ۷۔ اکراہ۔

جنون: اس کے سبب سے سقوط کا احتمال رکھنے والی تمام عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں لیکن دوسرے کا مال ضائع کرنے کا ضمان، اقارب کا نفقہ، اور دیت ساقط نہیں ہوتی ان احکام میں جنون بعینہ صبی کے مشابہ ہے علیٰ ہذا القیاس، طلاق اور عتاق اور ان کے مانند دوسرے ضرر رساں تصرفات بھی بچہ کی طرح جنون کے حق میں نافذ نہیں ہوں گے۔ لیکن اگر جنون ممتد نہ ہو (مکھوڑے وقت میں زائل ہو جائے) تو نوم کے ساتھ ملحق ہو گا یہی ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے چنانچہ ایسے مجنون پر نائم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضاء واجب ہوگی کیونکہ قبیل عبادات کی قضا واجب کرنے میں کسی قسم کا حرج اور تنگی لازم نہیں آتی ہے پھر یہ حکم جنون عارضی کا ہے یعنی بالغ ہونے کے وقت صحیح العقل کا پھر اس پر جنون طاری ہوا لیکن اصلی جنون یعنی وہ جس کا سلسلہ بچپن سے



چلا کر رہے تھے کہ بالغ ہوا جنون کی حالت میں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جنون صغر کے حکم میں ہے لہذا اگر ماہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی (روزہ کے سلسلہ میں) یا نماز کے سلسلہ میں ایک دن ایک رات پورے ہونے سے پہلے ہی جنون سے افاقہ ہو گیا تو ان کے نزدیک حالت جنون کے روزے اور نمازوں کی قضا اس پر واجب نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان احکام میں جنون اصلی بھی بمنزلہ عارضی کے ہے تو ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اصلی پر بھی نماز اور روزہ کی قضا واجب ہوگی، اب جنون ممتد اور غیر ممتد کی حد بیان کرتے ہیں کہ نماز کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یکہ جنون ایک دن رات سے زیادہ وقت رہے پھر زائد ہونے کا اعتبار کس طرح ہے تو وہ شیخین اور محمدؒ کا معروف اختلاف ہے مگر یہ میں مذکور ہے۔

اور روزے کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا ماہ رمضان جنون میں گزر جائے اور زکوٰۃ کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے اکثر حوال کوکل کے قائم مقام قرار دیا ہے مکلف کے حق میں دفع حرج اور سہولت کی رعایت کرتے ہوئے، جو کام ایسا حسن ہو جس میں قبح کا احتمال نہ ہو یا ایسا قبیح ہو جس میں احتمال نہ ہو اول جیسے ایمان اور ثانی جیسے کفر تو ایسی چیز جنون کے حق میں ثابت ہوگی لہذا والدین کی تبعیت کی وجہ سے اس کا ایمان اور ارتداد صحیح ہے۔

دوسرا عارض: صغر (کسبی) ہے انسان کے اندر کسبی اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے پھر بھی اس کو عوارض میں سے شمار کیا گیا اس لئے کہ صغر انسان کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں ہے چونکہ حضرت آدم علیہ السلام اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لئے بنی آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار پایا اور صغر کو عوارض میں سے شمار کیا گیا اور صغر ابتداء کی حالت میں جنون کے مشابہ ہے بلکہ اس کی حالت جنون سے بھی ناقص تر ہے (کمابسی)۔ لیکن جب کچھ سمجھدار ہو جائے تو اس میں ایک قسم کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے یعنی اہلیت قاصرہ نہ کہ کاملہ کیونکہ صغر کا عذر ابھی باقی ہے صبی عاقل سے صرف وہی احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔ جیسے عبادات اور حدود و کفارات۔

پھر صغر کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ معافی کا احتمال رکھنے والے احکام یعنی علاوہ ارتداد کے جملہ عبادات و عقوبات کا بار ذمہ داری صبی عاقل سے ساقط ہے اور جو اس کی منفعت کے کام ہوں وہ خود کرے یا کوئی دوسرا کرے تو وہ صحیح ہیں جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا، بچہ پر شفقت کا یہی تقاضا ہے لہذا اگر بچہ نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا لیکن کفر اور رقیہ کا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے میراث سے محرومی کا حکم سزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے کہ کفر اور غلامی کے سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ کافر مسلمان سے اور غلام آزاد سے میراث کا مستحق ہو، تیسرا عارض: عتہ ہے اور عتہ ایسا عارض ہے جو کہ عقل میں خلل اور فتور کا موجب ہو جس کی وجہ سے آدمی بے ربط باتیں کرتا رہتا ہے اس کی بعض باتیں عقلمندوں کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتوں



سے دیوانگی ٹپکتی ہے تو عقل ہوتے ہوئے اس میں غل اور کمزوری پائی جانے کے لحاظ سے یہ صبی عاقل کے حکم میں ہے اور یہ تمام احکام میں صبی عاقل کی طرح ہے یعنی عتہ قول یا فعل کے صبیح ہونے سے مانع نہیں ہے چنانچہ معتوہ کا عبادتیں کرنا اور دوسرے کا مال بیچنے یا غلام آزاد کرنے کا وکیل بننا سب صحیح ہے اسی طرح ہدیہ وغیرہ قبول کرنا درست ہے جیسے صبی عاقل کا درست ہے۔

البتہ ضرر لازم آنے والی ذمہ داری انجام دینے سے یہ مانع ہے، لیکن تلف کردہ مال کا ضمان لیا جانا ذمہ داری کی بنا پر نہیں ہے بلکہ حق غیر کی حفاظت کی وجہ سے ہے اور صبی یا غلام یا معتوہ ہونا عصمت مال کے منافی نہیں ہے یعنی یہ جزاء فعل ہے جزاء فعل نہیں ہے اور معتوہ پر دوسروں کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور معتوہ کو دوسروں پر ولایت حاصل نہیں ہوگی، اگر مجنون کی بیوی مسلمان ہو جائے تو مجنون کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ ایمان لے آئے تو فہما ورنہ زوجہ مجنون اور مجنون میں تفریق کر دیجائے گی اور اسلام کو پیش کرنا فی الحال ہوگا، اور اگر غیر عاقل کی زوجہ مسلمان ہوگئی تو یہاں بچہ کے عاقل ہو نیکا انتظار کیا جائیگا بچہ کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا اس حکم میں مجنون اور بچہ مختلف ہیں۔ اور اگر صبی عاقل اور معتوہ ہوں تو ان دونوں کا حکم ایک ہے یعنی فی الحال صبی عاقل — اور معتوہ پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

فصل فی الامور المعترضة علی اہلیۃ

العوارضُ نوعان سماء وئی ومکتسب آقا السبأ وئی فہو الصغر والجنون والعتہ والنسیان والنوم والاغناء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وآقا المكتسب فنوعان منہ ومن غیرہ آقا الذی منہ فالجهل والسفہ والسکر والهزل والخطاء والسفر واما الذی من غیرہ فالاکرا لا بہا فیہ الحجاؤ وبہا لیس فیہ الحجاؤ وآقا الجنون فانہ یوجب الحج عن الاقوال ویسقط بہ ما کان ضرراً یحتمل السقوط واذا امتد فصار لزوم الاداء یؤدی الی الحرج فیبطل القول بالاداء وینعدم الوجوب ایضاً لانعدامہ وحداً لا امتداد فی الصوم ان یتوعب الشہر و فی الصلوات ان یزید علی یوم ولیلۃ و فی الزکوۃ ان یتوعب الحول عند محمد رواقام ابو یوسف اکثر الحول مقام کلہ تیسیراً وما کان حسناً لا یحتمل الغیرا وقبیلہ لا یحتمل العفو ثابت فی حقہ حتی یشیت ایما نہ وردتہ تبعاً لا بویہ وآقا الصغر فانہ فی اول احوالہ مثل الجنون لانہ عدیما العقل والتمییزا ما اذا عقل فقد اصاب ضرباً من اہلیۃ الاداء لکن الصبا عذر مع ذلك فسقط بہ



عنه ما يحتل السقوط عن البالغ وجبلته الامران يوضع عنه العهد ويصح منه وله
 ما لا عهد فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة
 يحتل العفو ولهذا لا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا ولا يلزم عليه حرمانه بالرق
 عنه والكفر لان الرق بنا في اهلية الارث وكذلك الكفر لاننا في اهلية الولاية والغدا
 الحق لعدم سببه ولعدم اهليته لا يعد جزاء واقا العتة بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل
 في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل لكنه ينفع العهد واما ضمان ما يستهلك
 من الاموال فليس بعهد لانه شرع جبرا وكونه صبيا معذورا ومعتوها لاينا في
 عصية المحل ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي ويؤتى عليه ولا يلي هو على غيره
 وانا يفترق الجنون والصغر في ان هذا العارض غير محدود دقيق اذا اسلمت
 امراته عرض على ابيه وامه الاسلام ولا يؤخر والصبا محدود فوجب تاخير
 واما الصبي اعاقل والمعتوه العاقل فكل يفرقات -

ترجمہ

یہ فصل ہے اُن امور کے بیان میں جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں عوارض دو قسم کے ہیں سماوی اور مکتب
 بہر حال سماوی پس وہ صفرا و جنون اور عتہ اور نسیان اور نوم اور اغما اور رقی اور مرض اور
 حیض اور نفاس اور موت ہیں اور بہر حال مکتب پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک بندہ کی طرف سے اور دوسری اسکے
 غیر کی طرف سے بہر حال وہ جو اس کی طرف سے ہے پس وہ جہل ہے اور سفہ ہے اور سُکر اور ہزل اور خطا اور
 سفر اور بہر حال وہ جو اس کے غیر کی جانب سے ہے پس وہ اکراہ ہے جس میں الجار ہو اور ایسا اکراہ جس میں
 الجار نہ ہو اور بہر حال جنون پس وہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے اور جنون سے وہ ضرر ساقط ہو جاتا ہے
 جو سقوط کا احتمال رکھے اور جب جنون متد ہو جائے تو ادا کا لزوم حرج کی جانب مودعی ہوگا تو لزوم ادا کا قول باطل
 ہو جائے گا اور ادا کے معدوم ہونے کی وجہ نفس وجوب بھی معدوم ہو جائے گا اور روزہ میں امتداد کی حد یہ
 ہے کہ جنون مہینہ کو گھیرے اور نمازوں کے اندر یہ ہے کہ جنون کا وقت ایک دن رات پر بڑھ جائے اور زکوٰۃ
 میں یہ ہے کہ جنون کا وقت سال کو گھیرے محمدؐ کے نزدیک اور ابو یوسفؒ نے سہولت کی غرض سے اکثر حوال
 کو کل کے قائم مقام کیلئے ہے اور جو فعل ایسا حسن ہو جس میں غیر کا احتمال نہ ہو یا ایسا قبیح جس میں عفو کا احتمال نہ
 ہو پس وہ مجنون کے حق میں ثابت ہوگا یہاں تک کہ اس کا ایمان اور اس کی ردت ثابت ہوگی اس کے والدین
 کی تبعیت سے اور بہر حال کسی تو وہ ابتدائی حال میں جنون کے مثل ہے اس لئے کہ بچہ عدیم العقل اور عدیم البتیز
 ہے بہر حال جب بچہ سمجھدار ہو گیا تو اس نے ادا کی اہلیت کی ایک نوع کو پایا لیکن اس اصابت کے باوجود
 بچہنا ایک عذر ہے تو اس عذر کی وجہ سے وہ تمام چیزیں ساقط ہو جائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال



رکھتی ہیں اور غلامۂ کلام یہ ہے کہ بچہ سے ذمہ داری ساقط کر دی جائے گی اور بچہ کی طرف سے اور بچہ کے لئے وہ چیزیں درست ہوں گی جن میں ذمہ داری نہ ہو اس لئے کہ کسی مرحمت کے اسباب میں سے ہے تو صغر کو ہر اس ذمہ داری کی معافی کا سبب قرار دیا جائے گا جو عفو کے قابل ہے اسی وجہ سے بچہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوتا اور الزام نہیں دیا جائے گا اس پر بچہ کے محروم ہونے سے ارث سے رقیق اور کفر کی وجہ سے اس لئے کہ رقیق اہل بیت ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر اس لئے کہ کفر اہلیت ولایت (علی المسلم) کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا حق کا سبب معدوم ہونے کی وجہ سے اور اہلیت حق نہ ہونے کی وجہ سے جزا و شمار نہیں کیا جاتا، اور بہر حال عتہ بلوغ کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ بچپن کے مثل ہے یہاں تک کہ عتہ قول و فعل کی صحت کو نہیں روکے گا لیکن عتہ ذمہ داری کو روکتا ہے، اور بہر حال ان اموال کا ضمان جن کو ہلاک کر دیا جائے تو یہ ذمہ داری نہیں ہے اس لئے کہ یہ ضمان نقصان کی تلافی کے لئے مشروع ہوا ہے اور اس کا صبیحاً معذور ہونا یا معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے اور اس سے خطاب اٹھا دیا جائے گا جیسے بچہ سے اٹھا دیا جاتا ہے اور اس کے اوپر ولایت ہوگی اور وہ اپنے غیر کا دلی نہ ہوگا اور جنون اور کسی جدا ہو جاتے ہیں اس بارے میں کہ یہ عارض (جنون) غیر محدود ہے، پس کہا گیا ہے کہ جب مجنون کی بیوی مسلمان ہو جائے تو اس کے ماں باپ پر اسلام پیش کیا جائے گا اور عرض کو مؤخر نہیں کیا جائے گا اور صبا محدود ہے تو اسکی (عرض) میں تاخیر واجب ہوگی اور بہر حال صبی ماقول اور معتوہ پس یہ دونوں جدا نہیں ہوتے۔

سبق نمبر ۸۵
اس سبق میں تین عوارض کا بیان ہے، لسیان، نیند، اغمار، لسیان (بھول) یہ ہے کہ بغیر کسی آفت و بیماری کے بعض چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا حالانکہ بہت سی چیزوں کا علم رکھتا ہے۔ اور بھول حقوق اللہ کے وجوب کو نہیں روکتی لہذا نماز روزہ، عبادتیں بھول جانے سے ساقط نہ ہونگی بلکہ ان کی قضا لازم ہوگی، لیکن جن طاعتوں میں لسیان کا غلبہ ہو ان میں لسیان معاف ہے جیسے روزہ میں اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے میں اور قعدہ اولیٰ میں سلام ناسی میں چنانچہ روزہ میں طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف میلان ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجے میں بسا اوقات روزہ کو بھول جاتا ہے لہذا اس کے حق میں بھول معاف ہے نیز بسا اوقات بوقت ذبح آدمی پر ایسی ہیبت طاری ہوتی ہے جس سے وہ تسمیہ بھول جاتا ہے اور قعدہ اولیٰ قعدہ اخیرہ کے مشابہ ہے اس اشتباہ کی وجہ سے مصلیٰ اکثر بھول کر سلام پھیر دیتا ہے اس لئے اس موقع پر سلام معاف ہے جب تک کہ وہ دوسرا کلام وغیرہ نہ کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ لیکن بھول کر نماز میں کلام غالب نہیں کیونکہ ہیبت نماز یاد دلانے والی ہے اس لئے کلام معاف نہ ہوگا اور نماز فاسد ہو جائے گی۔ لیکن حقوق العباد میں لسیان عذر شمار نہیں کیا جاتا لہذا اگر بھول کر کسی کا مال ضائع کر دیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔



۲۔ نیند وہ طبعی کسل اور سستی ہے جو انسان میں تھکن اور تعب کیوجہ سے غیر اختیاری طور پر پیدا ہوتی ہے جو انسان کے اختیار کو ختم کر دیتی ہے نیند کی وجہ سے خطاب ادا مؤخر ہوگا لیکن واجب ساقط نہ ہوگا اور سونے والے کی عبادت بالکل باطل اور لغو ہوگی لہذا نائم کی طلاق اور عتاق اور سلام اور ردت سب غیر معتبر ہیں اور اگر وہ نماز میں قنات کرے اور کلام کرے اس سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اسی طرح نیند کی حالت میں نماز میں قنات لگانے سے وضو نہ ٹوٹے گی اور نہ اس کی نماز فاسد ہوگی لیکن مفتی بہ قول کے مطابق نماز فاسد ہو جائے گی۔ ۳۔ اغمار یعنی غشی اور بے ہوشی یہ ایک قسم کا مرض ہے جس سے قوائے انسانی کمزور اور بے حس ہو جاتے ہیں لیکن عقل زائل نہیں ہوتی بخلاف جنون کے کہ اس سے عقل زائل ہو جاتی ہے اور یہ بے ہوشی نیند کے حکم میں ہے اس لئے حالت بے ہوشی کے سب کلام باطل ہیں بلکہ یہ نیند سے اور بڑھ کر ہے یعنی اختیار زائل ہونے میں بے ہوشی نیند سے بھی بڑھی ہوئی ہے اس لئے اغمار ہر حالت میں ناقض وضو ہے خواہ کر دھ پر لیٹا ہو یا ٹیک لگا کر خواہ کھڑا ہو یا بیٹھا ہو رکوع میں ہو یا سجدے میں بہر صورت ناقض وضو ہے اور نیند صرف لیٹنے اور ٹیک لگانے کی صورت میں ناقض ہے قیام، قعود، اور رکوع، سجود میں ناقض نہیں ہے۔

البتہ بے ہوشی کبھی دیر تک متد ہو جاتی ہے اگرچہ متد نہ ہونا ہی اس میں زیادہ غالب ہے، بہر حال اگر متد نہ ہو تو اغمار نیند کے حکم میں ہے ورنہ جنون کے پس اگر ایک دن رات سے تہاذر کر جائے تو نماز کا وجوب آدا اس سے ساقط ہو جائے گا البتہ امام محمد کے نزدیک ایک دن رات سے زائد ہونا نماز کے اعتبار سے ہے اور شیخین کے نزدیک گھنٹوں کے حساب سے ہے۔

لیکن روزے کے سلسلہ میں مہینہ بھر بے ہوشی کا امتداد بالکل شاذ و نادر ہے اس لئے روزہ ساقط ہونے میں اس کا کوئی اعتبار نہیں لہذا اگر کوئی پورا مہینہ بھی بے ہوش رہے اور مہینہ ختم ہونے کے بعد ہوش آیا تو اکابر روزے قصار کرنا واجب ہے۔ خلاصہ کلام اغمار کا امتداد فقط نماز کے حق میں معتبر ہے، اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

وَأَمَّا النَّسْيَانُ فَلَا يَنَالُ فِي الْوَجُوبِ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى لَكِنَّهُ إِذَا كَانَ غَالِبًا يُلَازِمُ الطَّاعَةَ مِثْلُ النَّسْيَانِ فِي الصَّوْمِ وَالسَّجِيَةِ فِي الذَّمِّ جَعَلَ مِنْ أَسْبَابِ الْعَفْوِ لَا نَدَمَ مِنْ جَهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اعْتَرَضَ بِخِلَافِ حَقِّقِ الْعِبَادَةِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِنَّ سَلَامَ النَّاسِ لِمَا كَانَتْ غَالِبًا لَمْ يَقْطَعْ الصَّلَاةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لَا نَهْيَاةَ الْمُصَلِّي مَذْكُورَةً لَهُ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا وَأَمَّا النَّوْمُ فَعَنْ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ يَنَالُ فِي الْإِخْتِيَارِ فَاجِبٌ تَأْخِيرُ الْخُطَابِ لِلدَّاءِ وَبَطَلَتْ عِبَارَاتُهُ أَصْلًا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْاِسْلَامِ وَالرَّدَّةِ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهِ وَكَلَامِهِ فِي الصَّلَاةِ حُكْمٌ وَكَذَا إِذَا قَهَقَهُ فِي صَلَاتِهِ هُوَ الصَّحِيحُ وَالْأَعْيَاءُ مِثْلُ النَّوْمِ فِي قُوَّةِ الْإِخْتِيَارِ وَقُوَّةِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتَّى مَنَعَ صِحَّةَ الْعِبَارَاتِ



وهو أشد منه لأن النوم فترة أصلية وهذا عارضٌ بنا في القوة أصلاً ولهذا كان حَدَثاً في كل الأحوال ومنع البناء واعتبر امتداداً في حقاً للصلاة خاصّة

ترجمہ

بہر حال نسیان (بھول) اللہ کا حق واجب ہونے کے منافی نہیں ہے لیکن جن طاعتوں میں نسیان ایسا غالب ہو جو (عموماً) طاعت کے ساتھ رہے جیسے روزہ میں بھول اور ذبحہ میں تسبیح میں بھول ان میں نسیان عموماً کے اسباب میں سے قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ نسیان صاحب حق (اللہ تعالیٰ) کی جانب سے عارض ہوا ہے بخلاف حقوق العباد کے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ ناسی کا سلام (قعدہ اولیٰ میں) جبکہ غالب ہے نماز کو ختم نہیں کرے گا بخلاف کلام کے اس لئے کہ نمازی کی ہیبت نمازی کو یاد دلانے والی ہے تو (نمازیں) بھول کر کلام غالب نہیں ہے، اور بہر حال نیند پس یہ قدرت کے استعمال سے ایسی عاجزی ہے جو اختیار کے منافی ہے تو نیند اس خطاب کی تاخیر کو واجب کرے گی جو ادا رکے لئے وارد ہوا ہے اور طلاق و عتاق اور اسلام و ردّت کے اندر ناکم کی عبارات بالکل باطل ہو جائیں گی۔ نمازیں اس کی قرأت و کلام سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے اپنی نماز میں قبضہ لگا یا یہی صبح ہے اور اغما اختیار کے فوت ہونے اور قدرت کے استعمال کے فوت ہونے میں نیند کے مثل ہے یہاں تک کہ اغما عبارات کی صحت کو مانع ہے اور اغما نیند سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ نیند ایک اصلی (طبیعی) کسل و سستی ہے اور اغما ایک ایسا عارض ہے جو بالکل قوت کے منافی ہے اس وجہ سے اغما تمام احوال میں حدث ہے اور اغما بنا رکے لئے مانع ہے اور اغما کا امتداد خصوصیت سے نماز کے حق میں معتبر ہے۔

تشریح

ناسیان کی تعریف واضح ہے ۱۔ جعل من اسباب العفو، لکن کی خبر ہے ۲۔ لانه من جهة الخ عراض کا متعلق مقدم ہے ۳۔ نیند کی تعریف واضح ہے، اس کی تعریف بایں الفاظ کی جاتی ہے ۴۔ نیت طبعیہ تحدث فی الانسان بلا اختیار منه تمنع الحواس الظاہرة والباطنة عن العمل مع سلا متہا واستعمال العقل مع قیامہ، ناوجب الخ عاجزی کا نتیجہ ہے ۵۔ مصنف نے نماز میں نیند میں قبضہ لگانے کی صورت میں نماز کے فاسد نہ ہونے کو اور حدث نہ ہونے کو صبح کہا ہے لیکن بر بناء احتیاط متاخرین کا مختار نماز کا فساد ہے ویرنی

سبق نمبر ۸۶

عارض سماویہ میں سے ایک عارض رقیبت (غلامی) ہے جو ایک حکمی عاجزی ہے یعنی بحکم شرع غلام عاجز و مجبور ہے کسی قسم کے نفقات کا مالک نہیں ہے اگر چہ وہ بظاہر آزاد سے زیادہ لمیم و شیم ہو اور غلامی حقیقت میں کفر کی سزا ہے یعنی کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور غلامی کو باعث تنگ و عار سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا۔ بہر حال غلامی کی لعنت ابتدائی حالت میں صرف کفار کی گردن پر پڑتی ہے اس کے بعد چاہے وہ راہ اسلام قبول



کرے تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر باقی رہتی ہے اور جب تک آزاد نہ کر دیا جائے اس وقت تک غلامی کا سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا جیسے خراج ابتداً صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے اس کے بعد اگر خراجی زمین کو مسلمان بھی خریدے تب بھی خراج علی حالہ باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں آتا بالفاظ دیگر رقیّت حالت بقاریں ایک علمی امر چوگی یعنی جزام کے معنی کی رعایت کے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی محض ایک شرعی حکم کے طور پر جاری رکھی رہتی ہے اس غلامی کے سبب سے آدمی ملکیت اور حقارت کا نشانہ بنا رہتا ہے۔

اور یہ ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی نہیں ہو سکتی یعنی ثبوت اور زوال کسی حالت میں اس کے اندر تجزیہ اور تقسیم نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ رقیّت حق اللہ ہے اور حق اللہ میں تجزی نہیں ہوتی اس لئے غلام کے بعض حصہ کو آزاد اور بعض کو غلام کہنا صحیح نہ ہوگا بخلاف ملک کے جو اس پر مرتب ہوتی ہے کیونکہ یہ حق العبد ہے اس لئے ثبوت اور زوال دونوں حالتوں میں ملک تجزی کو قبول کر سکتی ہے لہذا اگر کوئی شخص اپنے غلام کو بیک وقت دو شخص کے ہاتھ فروخت کر دے تو بالا جماع یہ بیع جائز ہوگی اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کرے تو دوسرا نصف بالا جماع اس کی ملکیت میں باقی رہے گا، اور ملک رقیّت سے عام ہے کیونکہ انسان کے علاوہ دوسری اشیا میں بھی ملکیت ثابت ہوتی ہے لیکن غلام ہونا انسان کے لئے خاص ہے جس طرح رقیّت غیر متجزی ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی آزادی بھی تجزی قبول نہیں کرتی (آزادی اس قوت اور اختیار شرعی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان مالک بننے اور شہادت و قضاء وغیرہ کی ولایت کا اہل ہو جاتا ہے) رقیّت کے غیر متجزی ہونے پر مصنف نے جامع کبیر کا ایک جزئیہ پیش فرمایا ہے کہ اگر کوئی مجہول النسب شخص یہ اقرار کرے کہ میرا نصف حصہ فلاں شخص کا غلام ہے تو اگرچہ مقررہ کے لئے تو ملکیت نصف میں ثابت ہوگی لیکن مقررہ شہادت اور جملہ احکام میں عبد کامل شمار کیا جائے گا یعنی رقیّت غیر متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک اعتاق بھی غیر متجزی ہے کیونکہ اعتاق کہتے ہیں عتق ثابت کرنے کو تو عتق اعتاق ہی کا اثر اور نتیجہ ہے اور جب عتق یعنی اثر میں تجزی نہیں تو مؤثر یعنی اعتاق کے اندر بھی تجزی نہ ہونی چاہئے۔

حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اعتاق کی حقیقت ازالہ ملک ہے اور ملک تجزی کو قبول کرتی ہے تو لامحالہ ازالہ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا اعتاق رقیّت ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے سے خالص اپنے حق میں تصرف کرنے کا مالک ہے اور آقا کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو قابل تجزی ہے غلامی یا آزادی میں کسی قسم کے تصرف کا اسے کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ تو حق اللہ ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ازالہ ملک کے نتیجہ میں رقیّت زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقیّت کے توسط بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے جیسے اپنے قریب دار کو خریدنا بواسطہ ملک اعتاق شمار ہوتا ہے۔

بہر حال ازالہ حق عبد ہونے کی وجہ سے متجزی ہے لیکن پوری ملک کے ازالہ سے ثابت ہونے



والا حکم یعنی عتق تجزی ہے کیونکہ وہ حق اللہ ہے تو جب آثار اپنی پوری ملک کو بٹائے گا تو عتق ثابت ہوگا ورنہ اگر بعض ملک کو ساقط کیا تو پوری علت نہیں پائی گئی تو تکمیل علت کے بغیر معلول کا ثبوت موقوف رہے گا جیسے اعضاء وضو کا نہ ہونا تجزی کو قبول کرتا ہے لیکن اباحت صلوٰۃ کے حق میں یہ غیر تجزی ہے، اور جیسے طلاق کے اعداد میں تجزی ہے لیکن حرمت غلیظ میں تجزی نہیں ہے یہی حال اغتاق میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اغتاق کا مقصد اصل اثبات عتق ہے اور ازالہ ملک ضمنہ ہے اور امام صاحب کے نزدیک ازالہ ملک حقیقہ و قصد ہے اور اثبات عتق ضمنہ ہے۔ پھر چونکہ رقیق خود مملوک ہے تو وہ کسی مال کا مالک بننے کی اہلیت نہیں رکھے گا لہذا بیک وقت وہ مالک بھی ہو اور مملوک بھی ایسا نہ ہوگا، کیونکہ مالک ہونا قدر کٹ نشانی ہے اور مملوک ہونا مجزوبے اختیاری کی علامت ہے لہذا غلام اور مکاتب سب تجزی کے مالک نہ ہوں گے یعنی ایسی باندی اپنے پاس نہیں رکھ سکتے جسے خاص طور پر مجامعت اور وطی کے لئے گھر میں رکھی جائے۔ اور نہ ان دونوں سے اسلام کا فریضہ حج ادا کرنا صحیح ہوگا اور اگر ادا کر لیں تو یہ ان کا حج نفل ہوگا کیونکہ نماز اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ آثار ان کے ہر قسم کے منافع بدنی و مالی کا مالک ہے اس لئے بذات خود ان کو ادار حج کی قدرت نہیں ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما الرِّقُّ فهو عَجْزٌ حَكْمِيٌّ شَرَعِيٌّ جَزَاءٌ فِي الْأَصْلِ لَكُنْ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْأُمُورِ الْحَكْمِيَّةِ بِهِ يُصِيرُ الْمُرءَ عَرَضَةً لِلتَّمَلُّكِ وَالْأَبْتَدَالِ وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّجْزِي فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ فِي مَجْهُولِ النَّسَبِ إِذَا اقْرَأَتْ نِصْفَ عَبْدٍ فَلَا بَنَ إِنَّهُ يُجْعَلُ عَبْدًا فِي شَهَادَاتِهِ وَفِي جَمِيعِ أَحْكَامِهِ وَكَذَلِكَ الْعَتَقُ الَّذِي هُوَ ضَدُّهُ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى الْأَعْتَاقُ لَا يَتَجَزَّى لِأَنَّهُ يَتَجَزَّى الْأَفْعَالُ وَهُوَ الْعَتَقُ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ الْأَعْتَاقُ إِزَالَةُ أَمْلَكٍ مُتَجَزَّى تَعَلَّقَ بِسَقْرٍ كُلِّهِ عَنِ الْمَحَلِّ حَكْمٌ لَا يَتَجَزَّى أَوْ هُوَ الْعَتَقُ فَإِذَا سَقَطَ بَعْضُ فَقَدْ وَجَدَ شَطْرَ الْعِلَّةِ فَيَتَوَقَّفُ الْعَتَقُ إِلَى تَكْمِيلِهَا وَصَارَ ذَلِكَ كَغَسْلِ أَعْضَاءِ الْوَضُوءِ لَا بِأَحْتِاجٍ إِلَى الْوَضُوءِ وَكَأَعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيمِ وَهَذَا الرِّقُّ يُنَا فِي مَالِكِيَّةِ الْمَالِ لِقِيَامِ السُّكُونِ مَالًا حَتَّى لَا يَبْلُغَ الْعَبْدُ وَالْمَكَاتِبُ التَّسْرِي وَلَا تَقْصَمَ مِنْهُمَا حُجَّةُ الْإِسْلَامِ لِعَدَمِ أَصْلِ الْقُدْرَةِ وَهِيَ الْمَنَافِعُ الْبَدَنِيَّةُ لَا مِنْهَا لِلْمَوْلَى إِلَّا فِيمَا اسْتَشْنَى عَلَيْهِ مِنَ الْقُرْبِ الْبَدَنِيَّةِ

اور بہر حال رقیق پس وہ حکمی عاجزی ہے جو اصل میں بطور سزا کے مشروع ہوئی ہے۔ لیکن رقیق حالت بقا میں حکمی امور میں سے ہوگئی اس کی وجہ سے آدمی تملک اور ذلت کا نشانہ بن جاتا ہے اور رقیق ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا پس محمد نے جامع کیر

ترجمہ



میں فرمایا ہے مہول النسب کے بارے میں جبکہ وہ اقرار کرے کہ اس کا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے کہ اس کو اس کی شہادت اور جملہ احکام میں غلام کا مل شمار کیا جائے گا اور ایسے کو وہ عتق جو رقی کی ضد ہے ورمہا جینے نے فرمایا کہ اعتاق غیر متمیزی ہے اس وجہ سے کہ اس کا اثر (عتق) غیر متمیزی ہے اور ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اعتاق ملک متمیزی کا اطلاق ہے محل (ملوک) سے پوری ملک کے سقوط سے ایسا حکم متعلق ہوتا ہے جو غیر متمیزی ہے اور متمیزی ہے پس جب ملک کا کچھ حصہ ساقط ہوا پس علت کا نصف حصہ پایا گیا ہے پس عتق موقوف رہے گا علت کی تکمیل پر اور اسقاط ملک ایسا ہو گیا جیسے اعضاء و ضرور کا غسل (علت ہے) نماز کی ادائیگی کی اباحت کے لئے اور جیسے طلاق کے اعداد (علت ہیں) تحریک کے لئے اور یہ رقیت مال کی مالکیت کے منافی ہے مال ہونے کی حیثیت سے ملکیت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے یہاں تک کہ غلام اور مکاتب تشری کے مالک نہ ہوں گے اور ان دونوں کی جانب سے اسلام کا فریضہ صحیح نہ ہوگا اصلی قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور قدرت وہ منافع بدنیہ ہیں اس لئے کہ منافع آقاہ کے لئے ہیں مگر عبادات بدنیہ میں سے جن کا استثناء کر دیا گیا ہے ۔

سبق نمبر ۸۷

البتہ رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے جیسے عقد نکاح اور اپنے دم اور اپنی حیات کی ملکیت کہ غلام ہونے کے باوجود وہ نکاح کا مالک ہے کیونکہ اپنی شرمگاہ کی فطری خواہش کا پورا کرنا شرعاً فرض ہے اور اس عرض کے لئے غلام کو باندی رکھنے کی اجازت نہیں ہے تو نکاح کی صورت متعین ہوگئی البتہ غلام کا عقد نکاح آقاہ کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ مہر کا وجوب اس کی قیمت سے وابستہ ہے ممکن ہے کہ ادائیگی مہر کے لئے اس کو بیچنے کی نوبت آجائے جس میں سراسر مولیٰ کا نقصان ہے اس لئے آقاہ کی رضامندی ضروری ہے ۔ اسی طرح غلام اپنے خون کا مالک خود ہے کیونکہ بحیثیت انسان وہ بھی زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں اسی بنا پر غلام کا مالک بھی اس کی جان تلف کر نیکا حق نہیں رکھتا اور اگر غلام کسی کے قتل کا اقرار کرے جو موجب قصاص ہو صحیح ہے اس لئے کہ وہ اپنے خون کے معاملہ میں آزاد آدمی کے مشابہ ہے ۔

بہر حال غلام بھی آزاد کے مثل بقاد رکھتا ہے اور بقاد اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ غلام کو اپنے خون اور اپنی حیات کے تحفظ کا وہی حق دیا جائے جو آزاد کو ملتا ہے لہذا دیا گیا ، ہاں رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہو یعنی دنیاوی شرافت جو انسانوں کو دنیا میں حاصل ہوتی ہے ، ورنہ اخروی شرافت کا مدار صرف تقویٰ پر ہے اور دنیوی شرافت و بزرگی سے مراد یہ ہیں ماذمہ و ولایت ، ملت ، یعنی غلام کا ذمہ ناقص ہے دوسرے کا دین واجب ہونے کے قابل نہیں ہے جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہو جائے یا ذمہ ناقص کی جانب غلام کی مالیت اور اس کی کمائی نہ ملا دی جائے ۔ اور غلام کو کسی پر نکاح وغیرہ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی اسی طرح غلام کے لئے اتنی بیویاں رکھنا حلال نہیں جتنی آزاد کے لئے حلال ہیں



بلکہ صرف دو بیویاں غلام کے لئے جائز ہیں اسی بنیاد پر باندی کی صرف دو طلاق ہونگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو اور باندی کی عدت آدمی ہوگی یعنی دو حیض اور آزاد عورت کی تین حیض اور قسم رباری میں بھی منکوحہ باندی کا حق آزاد عورت کا نصف ہوگا اور غلام کی قیمت بھی آزاد سے کم ہوگی لہذا اگر کوئی آزاد آدمی خطا قتل کر دے تو دس ہزار درہم دیت ہے اور غلام کی صورت میں اسکی قیمت واجب ہوگی اور اگر غلام کی قیمت اتفاق سے بیس ہزار درہم ہو تو آزاد کی دیت سے دس درہم کم قیمت واجب ہوگی تاکہ آزادی کی شرافت ظاہر ہو۔

وہ جس کی یہ ہے کہ آزاد شخص کو دوا اختیار حاصل ہوتے ہیں ماحق تصرف اور قبضہ کا حق ماحق ملک، اور غلام کو صرف اول حق حاصل ہوتا ہے ثانی نہیں لہذا اس کے خون کا بدل آزاد کی دیت سے کم کر دینا ضروری ہوگا جیسے اسی بنیاد پر عورت کی دیت آدمی واجب ہوتی ہے کیونکہ عورت کو مال کے اندر تو حق تصرف اور ملک سب حاصل ہے۔ لیکن بعض وہ چیزیں جو مال نہیں جیسے ملک متعہ نکاح کے اندر وہ عورت کے لئے ثابت نہیں کیونکہ اس کا ثبوت ذکر و ثبوت پر موقوف ہے تو غلام اس کا اہل ہے لیکن عورت اس کی اہل نہیں ہے اور یہ بات جو ہم نے کہی ہے کہ غلام کو حق تصرف اور قبضہ کا استحقاق حاصل ہے یہ ہمارے اصول پر مبنی ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور تصرف اور قبضہ کے بارے میں اصالتاً حکم کا ثبوت غلام ہی کے لئے ہوتا ہے اور اصلی چیز قبضہ اور تصرف کا حق ہے کیونکہ ضرورت انسان قبضہ اور تصرف سے پوری ہو جاتی ہے اور ملک زوائد میں سے شمار کی جاتی ہے تو مقصود اصلی تصرف اور قبضہ ہے اور یہی ملک تک رسائی کا ذریعہ ہے۔

بہر حال غلام تصرف اور قبضہ میں اہل ہے البتہ ملک میں اپنے آقا کا وکیل ہے یعنی ملک میں آقا اس کا قائم مقام ہے لہذا جب یہ تصرف کرے گا تو ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی تو تصرف اور قبضہ غلام کا اور ملکیت آقا کی والی مولیٰ یخلفہ فیما ہوا الخ سے بھی مراد ہے، تو ہم اس غلام کو ملک کے حکم میں اور بقا اذین تجارت کے حکم میں وکیل کا درجہ دیتے ہیں آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں اور پھر اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے جزئیات متفرع کرتے ہیں۔

لہذا جب غلام نے کوئی چیز خریدی تو اگرچہ غلام کو حق تصرف حاصل ہوا ہے لیکن ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی کیونکہ غلام مالک بننے کا اہل نہیں ہے تو غلام ملک کے بارے میں وکیل کے مثل ہے، بہر حال یہاں غلام پر وکیل کے احکام نافذ ہوں گے لہذا اگر چاہے تو اس پر حجر عائد کر سکتا ہے جس میں اس کی رضامندی کی کوئی ضرورت نہ ہوگی جیسے موکل وکیل کی رضامندی کے بغیر وکیل کو معزول کر سکتا ہے۔

اسی طرح اگر غلام ماذون نے آقا کے مرض الموت میں غنیمت فاحش یا غنیمت لیسر کے ساتھ بیع و شراذ کی تو اگر آقا پر قرض ہو تو ماذون کا تصرف بالکل صحیح نہ ہوگا اور اگر قرض نہ ہو تو فقط تنہائی میں اس کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ یہ آقا کا وکیل ہے اور اگر آقا خود یہ کام انجام دیتا تو بھی یہی حکم ہوتا لہذا اب بھی وہی حکم ہوگا۔ ماذون کی مثال، آقا نے اپنے غلام کو ماذون کیا اور اس ماذون نے اپنے غلام کو ماذون کیا



پھر آثار نے اول پر حجر عائد کر دیا تو ماذون ثانی مجبور نہ ہوگا کیونکہ اگر ٹوکلی نے کسی کو وکیل بنایا اور اس کو اختیار دیدیا کہ تو وکیل بنا سکتا ہے لہذا وکیل نے دوسرا وکیل بنایا پھر ٹوکلی نے اول کو معزول کر دیا تو ثانی معزول نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالرَّقُّ لَا يَنَالُ فِي مَالِكِيَّةِ غَيْرِ الْمَالِ وَهُوَ النِّكَاحُ وَالْدَمُ وَالْجِنَايَةُ وَيَنَالُ فِي كِبَالِ الْحَالِ فِي أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمَوْضُوعَةِ لِلْبَشَرِ فِي الدُّنْيَا مِثْلَ الذَّمَّةِ وَالْوَلَايَةِ وَالْحَلِّ حَتَّى أَنْ ذُمَّتْ ضَعْفَتْ بِرَقِّهِ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدِّينَ بِنَفْسِهَا وَخُصَّتْ إِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرَّقْبَةِ وَالْكَسْبِ وَكَذَلِكَ الْحَلُّ يَنْتَضِفُ بِالرَّقِّ حَتَّى أَنْ يَنْكَحَ الْعَبْدُ امْرَأَتَيْنِ وَتَطْلُقَ الْأَمَةُ شَخْطَيْنِ وَتَنْصَفُ الْعِدَّةُ وَالْقَسَمُ وَالْحَدُّ وَانْتَقَصَتْ قِيَمَةُ نَفْسِكَ لَأَنَّ أَهْلَ الرَّقِّ فِي الْمَالِ وَاسْتَحْقَاقِ الْيَدِ عَلَيْهِ دُونَ مَلِكِهِ فَوَجِبَ نَقْصَانُ بَدَلِ دَمِهِ عَنِ الدِّيَّةِ بِالْأَنْوَشَةِ لِعَدَمِ أَحَدِهَا وَهَذَا عِنْدَنَا أَنَّ الْمَاذُونَ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِهِ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْيَدِ وَالْمَوْلَى يَخْلُفُ فِيهَا هُوَ مِنَ الزَّوَانِدِ وَهُوَ الْمَلِكُ الْمَشْرُوعُ لِلتَّوَصُّلِ إِلَى الْيَدِ وَلِهَذَا اجْعَلْنَا الْعَبْدَ فِي حُكْمِ الْمَلِكِ وَفِي حُكْمِ بَقَاءِ الْأَذْنِ كَالْوَكِيلِ فِي مَسَائِلِ مَرَضِ الْمَوْلَى وَفِي عَامَةِ مَسَائِلِ الْمَاذُونَ

ترجمہ

اور رقیّت غیر مال کی مالکیت منافی نہیں اور وہ نکاح اور خون اور حیات ہے اور منافی ہے حالت کے اس کمال کے جو کرامات کی اہلیت کے سلسلہ میں ہوتا ہے وہ کرامات جو انسان کے لئے دنیا میں موضوع ہیں جیسے ذمہ اور ولایت اور حلت یہاں تک کہ رقیق کا ذمہ ضعیف ہے اس کے رقیق ہونے کی وجہ سے پس وہ ذمہ بذات خود دین کا تحمل نہیں ہوگا اور ملا دیا جائیگا اس ذمہ کی جانب مالیت رقبہ اور کسب کو اور ایسے ہی رقیق کی وجہ سے حلت آدمی ہو جاتی ہے یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کریگا اور باندی کو دو طلاق دی جائیگی اور عدت آدمی ہو جائیگی اور باری آدمی ہو جائیگی اور حد آدمی ہو جائیگی اور غلام کے نفس کی قیمت گھٹ جائیگی اس لئے کہ غلام اہل ہے مال میں تصرف کا اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا نہ کہ مال کے مالک ہونے کا تو واجب ہے اس کے خون کے بدل کا گھٹنا آزاد کی دیت سے مالکیت کی قسموں میں سے ایک کے اندر نقصان کی وجہ سے جیسے آنوت کی وجہ سے دیت آدمی ہو جاتی ہے ان دونوں میں سے ایک نہ ہوئی وجہ اور ہمارے نزدیک اسلئے کہ ماذون تصرف کرتا ہے اپنے نفس کے لئے اور تصرف کا حکم اصلی اور وہ قبضہ ہے غلام ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور آثار اس کا خلیفہ ہے یعنی قائم مقام ہے اس چیز کے حکم میں جو زوائد میں سے ہے اور وہ ملک ہے جو مشروع ہے قبضہ تک رسائی کے لئے اور اسی وجہ سے قرار دیا ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں اور بقاراذن کے حکم میں مثل وکیل کے آثار کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں۔



سبق نمبر ۵۸

اور رقیّت کی وجہ سے عصمت دم پر کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ غلام کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسے آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ ایمان کے سبب پیدا ہوتی ہے یعنی مومن شخص کا قاتل ہی مستحق گناہ ہے جس کے نتیجہ میں قاتل پر کفارہ واجب ہے اور عصمت سے تعرض کرتے پر قیمت (ضمان) لازم ہوتی ہے وہ دارالاسلام میں ہونے سے لازم ہوتی ہے خلاصہ کلام عصمت موثمہ ایمان سے اور عصمت مقومہ دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور ایمان اور دارالاسلام کا باشتندہ ہونے میں غلام مثل آزاد کے ہے، اسی وجہ سے رقیّت کی وجہ سے عصمت میں کوئی خلل پیدا نہ ہوگا البتہ مقدار قیمت میں رقیّت کا اثر ظاہر ہوگا یعنی غلام ہونے کا اثر اس کی قیمت کم کرنے میں نمایاں ہوگا، چنانچہ اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہو جائے یا اس سے زیادہ تو صرف ۹۹۰ درہم واجب ہوگی تاکہ غلام کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے گھٹا ہوا رہے۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام عصمت میں آزاد کے مثل ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے بدلہ میں قتل عمد میں آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائیگا جیسے عورت کے بدلہ مرد کو قتل کیا جاتا ہے۔ بہر حال رقیّت عصمت میں موثر نہیں ہے لیکن غلام اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں صرف ان عبادات میں شریعت نے مالک بنادیا ہے جن کا شریعت نے استثناء کر دیا ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ اسی وجہ سے حج کے اندر بھی غلام اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں ہوا تھا اس لئے کہ یہاں منجانب شریعت استثناء نہیں ہے۔ اسی وجہ سے آثار کی اجازت کے بغیر نیک عام سے پہلے غلام کو جہاد میں شرکت کرنے کی اجازت نہ ہوگی البتہ اگر آثار نے اجازت دیدی تو نقصان کی تلافی ہو جائیگی اور اب اس کے لئے جہاد میں شرکت جائز ہوگی اور اب یہ غلام ماذون ہو گیا (یعنی ماذون لہ فی الجہاد لانی التجارۃ)

بہر حال غلام کی رقیّت اہلیت جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے لئے مال غنیمت میں سے مکمل حصہ نہیں لگایا جاسکتا خواہ وہ آثار کی اجازت سے جہاد کرے یا بغیر اجازت مولیٰ کے کرے بہر حال اس کو کامل حصہ نہیں دیا جاسکتا البتہ امام کچھ مناسب سمجھے کھانے پینے اور دل بھانے کی چیز اس کو دے سکتا ہے جس کو عطیہ اور رخص سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں تک ذمہ اور حلت کا بیان پورا ہوا ولایت کا بیان امور ثلثہ مذکورہ میں سے باقی رہ گیا یہاں اس کا بیان کیا جاتا ہے کہ غلام سے ہر قسم کی ولایت منقطع ہے کیونکہ اسے اپنے نفس پر ولایت حاصل نہیں تو دوسروں پر اسے کیسے ولایت حاصل ہو جائیگی لہذا نہ وہ کسی کا نکاح کر سکے گا اور نہ قاضی بن سکے گا اور نہ گواہ بن سکے گا۔

سوال ۱۔ غلام ماذون فی الجہاد مشرک کو امان دے سکتا ہے اور یہ بھی ولایت ہے حالانکہ اس سے تمام ولایات منقطع ہیں تو اس کا امان کیسے صحیح ہوگا؟

جواب ۱۔ آثار نے جب غلام کو جہاد میں شرکت کی اجازت دیدی تو وہ بھی مال کا شریک بن گیا اگرچہ



پورا حصہ نہ ہو رخص وعطیہ ہو مگر ہے تو فی الجملہ مالِ غنیمت میں شرکت اب وہ امان دیکر براہ راست اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے پھر دوسروں کے حق میں اس کا اثر ضمناً پڑتا ہے لہذا یہ باب ولایت میں سے شمار نہ ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے اگر غلام ہلالِ رمضان کی شہادت دے تو اس کی شہادت صحیح ہے اگرچہ وہ اہل ولایت میں سے نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہی ہے کہ اولاً غلام نے روزہ کو اپنے اوپر واجب کیا ہے پھر ضمناً و تبناً اس کا حکم غیر کی جانب متعدی ہوگا۔ اور جو غلام کا فعل اولاً غلام کو متاثر کرے پھر ضمناً آقا کی ملکیت ضائع کرے تو وہاں غلام کا فعل معتبر ہوگا لہذا اگر غلام ماذون حدود اور قصاص کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہے۔

اسی طرح چوری کے بارے میں اقرار کرے خواہ مالِ مسروق ہلاک ہو چکا ہو یا موجود ہو بہر صورت اس کا اقرار صحیح ہوگا البتہ اگر مالِ مسروق ہلاک شدہ ہو تو صرف ہاتھ کیلنگا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ نہیں دیکھائیں۔ اور اگر مال موجود ہے تو جس سے چرایا ہے اس کو مال واپس کرنا ضروری ہوگا اور ہاتھ بھی کٹے گا، یہ تفصیل غلام ماذون کی ہے، رہا غلام مجبور تو اس کے بارے میں انکار کا اختلاف ہے یعنی اگر غلام مجبور وہ چوری کا اقرار کرے تو دیکھا جائے کہ مالِ مسروق باقی ہے یا نہیں اگر نہیں تو فقط ہاتھ کٹے گا اور اگر باقی ہے تو پھر دوسورتیں ہیں آقا اس کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب اگر تصدیق کرتا ہے تو قطع ید اور دونوں ثابت ہوں گے اور اگر تکذیب کرے تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے یعنی رد اور قطع ید اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہاتھ تو اب کاٹا جائیگا اور مالِ مسروق کا ضمان بعد عتق واجب ہوگا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اس وقت کچھ حکم نہ ہوگا البتہ بعد عتق مال کا تادان واجب ہوگا۔

ما قبل میں بتایا چکا ہے کہ رقیبت مالکیت مال کے منافی ہے اس بنیاد پر یہ حکم ہوا کہ اگر غلام نے خطائے کوئی جنایت کی مثلاً کسی کو قتل کر دیا تو چونکہ غلام کے پاس نہ مال ہے اور نہ اس میں مالکیت کی اہلیت ہے اس لئے بجائے اس کے کہ مال واجب ہو اسی کی گردن کو اس جنایت کا عوض قرار دیا جائیگا ہاں اگر آقا فدیہ دینا منظور کر لے تو اور بات ہے تو اب غلام جنایت کا عوض قرار نہیں دیا جائیگا بلکہ بقول ابو حنیفہ رحمہ واجب اصلی کی جانب حکم عائد ہو گیا کیونکہ ان کے نزدیک واجب اصلی فدیہ دینا ہے اور جب واجب اصلی فدیہ دینا ہے تو اگر آقا مفلس ہو جائے تو اس کے افلاس کی وجہ سے فدیہ کا وجوب ساقط نہ ہوگا۔

لیکن صاحبین رحمہ کے نزدیک فدیہ دینا حوالہ کے درجہ میں ہے ورنہ اصل وجوب غلام کے اوپر تھا اس لئے اپنے قرض اور وجوب کو مولیٰ کی طرف پھیر دیا اور جب مختار علیہ ادا حق سے عاجز ہو جائے تو اصل بری نہ ہوگا لہذا غلام ماخوذ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالرَّقُّ كَالْيُثْرِ فِي عِصْمَةِ الدَّمِّ وَانْهَ يُوْثَرُ فِي قِيَمَتِهِ وَانْهَ الْعِصْمَةُ بِالْاِيْمَانِ وَالْدارُ وَالْعَبْدُ فِيهِ مِثْلُ الْحَرِّ وَلِذَلِكَ يَقْتُلُ الْحَرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَاجِبَ الرَّقِّ نَقْصَانًا فِي



المجاهد حتى لا يجب عليه ان استطاعته في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى
ولهذا لم يستوجب السهم الكامل من الغنمة وانقطعت الولايات كلها بالرق لا نه
عجز حكمتي وانما صيحت امان الماذون لان الا مان با لاذن يخرج عن اقسام الولاية من
قبل ان صار شريكاً في الغنمة فلزمه ثم تعدى الى غيره مثل شهادته بهلال
رمضان وعلى هذا الاصل يصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة
وبالقائمة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف وعلى هذا قلنا في جنائبة
العبد خطأ انه يصير جزاءً لجنائبة لان العبد ليس من اهل ضمان مالم يسب بال
الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائد الى الاصل عند ابى حنيفة رحمه حتى
لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة

ترجمہ

اور رقیّت خون کی عصمت میں موثر نہیں ہے ہاں غلام کی قیمت میں موثر ہے اور عصمت بیان
اور دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور اس میں غلام مثل آزاد کے ہے اس وجہ سے
آزاد کو غلام کے بدلہ میں قصاصات مل کر جائیگا اور رقیّت جہاد میں نقصان پیدا کرے گی یہاں تک کہ
غلام پر جہاد واجب نہ ہوگا اس لئے کہ حج اور جہاد میں غلام کی استطاعت کا آثار پر استثناء نہیں
کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے غلام غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا اور رقیّت کی وجہ سے تمام ولایات
منقطع ہو جائیں گی اس لئے کہ رقیّت ایک حکمی عاجزی ہے اور ماذون کا امان صحیح ہے اس لئے کہ امان
اذن آقا کی وجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہو گیا اس وجہ سے کہ غلام غنیمت میں شریک ہو گیا پس
امان کا حکم ماذون پر لازم ہوگا پھر اس کے غیر کی جانب متعدی ہوگا جیسے رمضان کے چاند کے بارے میں
غلام کی شہادت اور اسکا اصل کے مطابق غلام ماذون کا حدود اور قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اس چوری
کا جس میں مال ہلاک ہو گیا ہو اور اس چوری کا جس میں مال مسروق موجود ہو (یہ اقرار) ماذون کی طرف
سے صحیح ہے اور محجور میں اختلاف معروف ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا خطا غلام کی جنایت کے
بارے میں کہ غلام ہی اپنی جنایت کی جزا ہوگا اس لئے کہ غلام اس ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہ ہو
(جیسے یہاں ہے کہ دیت جانی کے حق میں صلہ ہے) مگر یہ کہ آثار فدیہ ادا کرنا چاہے تو واجب اصل
کی جانب لوٹ آئیگا ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہاں تک کہ یہ (فدا) افلاس سے باطل نہ ہوگا اور
صاحبین رحمہ کے نزدیک یہ حوالہ کے درجہ میں ہے۔

تشریح: مسئلہ تو واضح ہے لیکن ۲ باتیں عرض ہیں ۱۔ مصنف نے آخر میں جو بات کہی ہے یہ
اصول و حنفیہ کی اس بات کے خلاف ہے کہ اصل وجوب آثار پر ہے اور غلام کو جنایت کی



جزا رکھنا امام شافعیؒ کا مذہب ہے، کذا صرح فی الہدایہ ،
البتہ اس میں اختلاف ہے کہ واجبہ صلی و نفع غلام ہے یا فدیہ، تو اس میں دو قول ہیں ۱۔ حوالہ میں جس پر
حوالہ کیا گیا ہے اگر وہ مفلس ہو جائے اور ادائیگی سے عاجز ہو جائے تو اصل کو پکڑا جائے گا لہذا بقول صاحبین یہاں
غلام کا بھی یہی حشر ہوگا۔

سبق نمبر ۸۵
عوارض سماویہ میں سے ایک مرض ہے یہ انسانی بدن کی وہ کیفیت ہے
جو طبیعت کے اعتدال کو ختم کر دیتی ہے بہر حال مرض و وجوب حکم کی اہلیت
اور صحت عبارت و کلام کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لہذا وہ جملہ احکام نماز روزہ وغیرہ کا مکلف ہوگا وہ دوسری
بات ہے کہ حسب اختلاف مواقع اسے حکم میں تخفیف دیدی جاتی ہے۔

سوال ۱۔ جب مریض میں اہلیت باقی ہے تو مرض الموت میں بعض صورتوں میں اس پر حجر کیوں عائد
کیا گیا ہے ؟

جواب :- اس کی وجہ یہ ہے کہ مرض الموت میں وارث یا قرض خواہ کا حق اس مال سے اپنے حق کے
بقدر متعلق ہو جاتا ہے اس وجہ سے جب مریض کا تصرف وارث اور قرض خواہ کے حق کو خرد برد کر لیا تو حجر عائد کیا گیا
تاکہ اصحاب حق کے حقوق کی حفاظت ہو سکے پھر اگرچہ اس کا مرض الموت ہو ناجب معلوم ہوگا جبکہ وہ اسی مرض سے مر جائے
ورنہ مرض الموت نہ ہوگا اور جب اس کا مرض الموت ہونا معلوم ہو گیا تو حجر کی اسناد ابتداء مرض کی جانب ہوگی
اور حجر اس مقدار کے حق میں عائد ہو سکتا ہے جو ان کے حق میں تصرف ہو ورنہ ثلث مال میں ورثہ کا حق نہیں ہے اسی
طرح اگر قرض ترکہ کو محیط نہ ہو تو مقدار قرض میں حجر ہوگا باقی میں نہ ہوگا۔

بہر حال مرض الموت کا علم جب ہوگا جبکہ اس مرض کا موت سے اتصال ہو جائے اس لئے سوال ہوگا کہ اب تو بت
تصرف احتمال ہے کہ وہ اس مرض سے مرے یا نہ مرے تو اب تصرف کا کیا جائے ؟ تو اس کے بارے میں یہ ضابطہ مقرر
ہو کہ اس کے تصرف پر غور کیا جائے کہ وہ متحمل فسخ ہے یا نہیں تو اول کوئی الحال صحیح قرار دیا جائے گا اور اگر
حاجت اس کے توڑنے کی پیش آئے گی تو اس کو توڑ دیا جائیگا اور ثانی میں دیکھا جائے کہ اس کی وجہ سے وارث
یا غیر کے حق میں تصرف ہے یا نہیں اگر نہیں تو وہ تصرف بھی نافذ ہوگا ورنہ اس کو موت پر متعلق شمار کیا جائیگا مثلاً
مرض الموت میں غلام آزاد کرنا یا بی صورت اس کو موت پر متعلق کر کے دبر کا درجہ دیا جائیگا اور بعد موت مولیٰ وغیرہ
یا وارث کو اپنی قیمت لے کر دیگا۔

سوال ۲۔ اگر غلام مرہون کو راہن آزاد کر دے تو وہ نافذ ہوتا ہے حالانکہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق
متعلق ہے ؟

جواب :- مرتہن کا حق صرف قبضہ ہے اور مالیت راہن کی ہے فلا اشکال۔ قیاس کا مقتضایہ صفا



کہ مریض کو ثلث کے اندر بھی صلا کا اختیار نہ ہونا (جیسے ہبہ اور صدقہ اور زکوٰۃ وغیرہ) لیکن شریعت نے اس پر شفقت کی غرض سے اس کی اجازت دیدی۔

سوال :- جب ثلث میں صلا کی اجازت ہے جس میں وصیت بھی داخل ہے تو اگر وہ اپنے اس حق میں وارث کو وصیت کر دے تو وہ بھی جائز ہونی چاہئے ؟

جواب :- وارث کے لئے جب اللہ نے خود وصیت کر دی تو اس کی وارث کے لئے وصیت باطل قرار دی جائیگی لہذا یہ کسی بھی طرح وارث کو وصیت نہیں کر سکتا۔ یعنی وصیت کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں وہ سب ممنوع قرار دی گئیں۔ ۱۔ صورت بھی ۲۔ معنی بھی ۳۔ حقیقت بھی ۴۔ شبہت بھی

۱۔ صورت مریض وارث کے ہاتھ میں مثل یا غیر مثل کے ساتھ اپنا سامان فروخت نہیں کر سکتا گویا کہ یہ عین مبيع کی وصیت کی ہے اور یہ باطل ہے ۲۔ معنی : کسی وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے باطل ہے کیونکہ یہ معنی وصیت ہے ۳۔ حقیقت : یعنی حقیقت وصیت کرے۔ ۴۔ شبہت : مرض الموت میں اموال ربوہ میں سے عمدہ چیز کو گھٹیا چیز کے بدلہ میں مساوات کے ساتھ فروخت کرتا ہے یہ بھی باطل ہے کیونکہ یہ شبہت وصیت ہے خلاصہ یہ نکلا کہ جوت عمدگی ورنہ کے حق میں ایسے ہی منقوم شمار کی گئی ہے جیسے بچوں کے حق میں اس کو منقوم شمار کیا گیا ہے لہذا باپ یا وصی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ بچہ کی عمدہ چیز اپنی گھٹیا چیز سے بیع کریں، اور جیسے مریض وارث کے لئے قرض کا اقرار نہیں کر سکتا اسی طرح وہ یہ اقرار بھی نہ کر سکے گا کہ میں اس وارث سے صحت کا دین وصول کر چکا ہوں ورنہ اس کو بھی معنی وصیت شمار کیا جائیگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما المرحض فان لاينا في اهلية الحكم ولا اهلية العبارة لكنه لما كان سبب الموت والموت
الخلافه كان من اسباب تعلق حق الوارث والغريم باله فيثبت به الحجر اذا انفصل بالموت
مستندا الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق فقبل كل تصرف واقع منه يحتل الفسخ فان
القول بصحته واجب في الحال ثم التدارك بالنقص اذا احتيج اليه وكل تصرف واقع
لا يحتل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاتفاق اذا وقع على حق غريم او وارث بخلاف اعتاق
الرأهين حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وكان القياس ان
لا يملك المريض الصلة واداء الحقوق المالية لله تعالى والوصية بذلك الا ان الشرع
جوز ذلك من الثلث نظرا له ولما تولي الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاء لهم بطل
ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة حتى يصح بيعه من الوارث اصلا عند ابي
حنيفة وبطل اقراره له وان حصل باستيفاء دين الصحة وتقومت الجود في
حقهم كما تقوم في حق الصفا



ترجمہ

اور بہر حال مرض احکام کی اہلیت اور تعبیرات کی صحت کی منافی نہیں ہے لیکن مرض جبکہ موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے تو ہوگا مرض وارث اور عزیم کا حق متعلق ہوینگے اسباب میں سے مریض کے مال کے ساتھ تو ثابت ہو جائیگا مرض کی وجہ سے حجر (مریض کو تصرف سے روکنے کا حق) بلکہ مرض موت سے مقصود ہو جائے اول مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے اتنی مقدار میں جس سے حق (وارث یا عزیم) کی حفاظت واقع ہو جائے لہذا کہا گیا ہے (یعنی یہ قاعدہ مقرر ہوا) کہ مریض کی طرف سے ہر ایسا واقع ہونے والا تصرف جو محض فسخ ہونی الحال اس کی صحت کا قائل ہونا واجب ہے پھر اس تصرف کو توڑ کر تدارک واجب ہے جبکہ اس کی حاجت پیش آجائے اور ہر ایسا تصرف جو محض فسخ نہ ہو اس کو موت پر متعلق کے مثل شمار کیا جائیگا جیسے اعتاق جبکہ اعتاق عزیم یا وارث کے حق پر واقع ہو بخلاف اعتاق راہن کے اس حیثیت سے کہ وہ نافذ ہوگا اس لئے کہ مرتہن کا حق قبضہ میں ہے نہ ملک رقبہ میں اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ کا اور اللہ کے لئے حقوق مالیکہ کی ادائیگی اور اس کی (ادار حقوق مالیکہ کی) وصیت کا مالک نہ ہو مگر شریعت نے اس پر شفقت کی غرض سے اس کے ثلث مال سے اسکو جائز قرار دیا ہے اور جب شریعت ورثہ کیلئے ایسا کی متولی ہوگئی اور ورثہ کیلئے مریض کے وصیت کرنے کو باطل قرار دے دیا تو مریض کا صورتہ اور معنی اور حقیقتہ اور شبہتہ وصیت کرنا باطل ہو گیا یہاں تک کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک بالکل مریض کی بیع وارث کے ہاتھ صحیح نہیں ہے اور وارث کے لئے مریض کا اقرار باطل ہے اگرچہ اقرار دین صحت کی وصولیابی کے سلسلہ میں ہو اور عہدگی قیمتی ہو جائیگی ورثہ کے حق میں جیسے جودت و عہدگی قیمتی شمار ہوتی ہے بچوں کے حق میں۔

تشریح

۱۔ المرض ہیئۃ بدنۃ تضاد الصلوۃ تکون الافعال بہا ماؤفتہ ۲۔ لکنہ لما کان الخ اشکال مقدر کا جواب ہے ۳۔ بخلاف اعتاق الخ اشکال مقدر کا جواب ہے ۴۔ ولما تولی الخ سوال مقدر کا جواب ہے۔

سبق نمبر ۹

عوارض سماویہ میں سے حیض و نفاس اور موت بھی ہے آج ان تینوں کا بیان ہے حیض و نفاس کسی بھی طرح اہلیت کو تو ختم نہیں کرتے لیکن نماز اور روزہ کی ادائیگی کے لئے حیض و نفاس سے طہارت شرط ہے اس لئے حیض و نفاس کے ساتھ نماز اور روزہ کی ادائیگی تو نہیں ہو سکتی رہی بات قضا کی تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا، روزہ کی قضا ہوگی، نماز کی نہ ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ نماز کے قضا کرنے میں حرج ہے اور روزہ کی قضا میں حرج نہیں ہے۔ موت بھی ایک عارض ہے جو خالص عاجزی کا نام ہے تکلیف شرعی کی غرض اختیار سے ادا کرنا ہے اور مردہ عاجز محض ہے جو ادا نہیں کر سکتا اس لئے جو افعال باب تکلیف سے تعلق رکھتے ہیں وہ میت سے سب ساقط ہوں گے، لہذا زکوٰۃ و نماز اس سے دنیاوی اعتبار سے ساقط شمار ہوں گی البتہ اخروی لحاظ سے اس پر گناہ باقی رہ جائیگا۔



اور جو میت پر غیر کا حق ہو تو اگر وہ کسی عین سے متعلق ہو جیسے مرتہن کا حق یا کسی مودع کا تو وہ حق اس چیز کی بقا تک باقی رہے گا کیونکہ یہاں میت کا فعل مقصود نہیں ہے بلکہ صاحب حق کو اس کی چیز دینا مقصود ہے، اور اگر کسی کا قرض ہو جو واجب فی الذمہ ہوتا ہے تو میت کا ذمہ ندارد ہے اس لئے اگر میت کا مال یا میت کا کفیل نہ ہو تو دنیوی اعتبار سے وہ قرض بھی ساقط ہوگا اگر میت کا ترکہ موجود ہو یا میت کا کفیل ہو تو قرض باقی رہے گا اسی بنیاد پر امام ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے مال نہیں چھوڑا اور نہ کفیل چھوڑا تو قرض ساقط ہو جاتا ہے۔ لہذا اب اس کے قرض کی کفالت صحیح نہیں ہے غلام مجبور کا ذمہ کامل ہے اس لئے اگر غلام مجبور قرض کا اقرار کرے اور کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو کفالت درست ہے کیونکہ غلام مجبور کا ذمہ کامل ہے مگر آثار کے حق میں مالیت رقبہ کا انعام کر دیا جاتا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اس پر یہ قرض مولیٰ کے حق کی وجہ سے ہوا ہو اور جو احکام صلہ کے طریقہ پر مشروع ہوتے ہوں وہ بھی موت سے باطل ہو جائیں گے جیسے محارم کا نفقہ وغیرہ ہاں اگر اس کی وصیت کر دی ہو تو تنہائی مال سے اس کی وصیت نافذ کر دیجائے گی۔ اور موت منافی حاجت نہیں ہے لہذا وہ احکام جو اس کی منفعت کے لئے مشروع ہوئے ہوں تو وہ اس کی حاجت کے بقدر رہیں گے لہذا اس کے مال میں سے اولاً تجہیز و تکفین کا انتظام ہوگا ثانیہ ادا و ردین ثالثاً باقی کی تہائی میں اس کی وصیت کا نفاذ پھر باقی کی وارثین کے درمیان تقسیم ہوگی (وقد بینا ہ فی درس السراجی)

لہذا مولیٰ کے مرنے کے بعد اور اسی طرح بدل کتابت کے برابر مکاتب کے مال چھوڑ کر مرنے کی صورت میں کتابت کو باقی رکھا گیا ہے۔ اور اسی بنیاد پر مرد کی بیوی بعد موت اس کو غسل دے سکتی ہے البتہ مرد اپنی مرحومہ بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے (وہو غاہر) اور قصاص اولامیت کی وجہ سے ورثہ کا حق بیکر ثابت ہوتا ہے لیکن اگر قصاص کسی وجہ کے پیش نظر دیت سے بدل جائے تو اب اس میں میت کا حق مقدم ہوگا اور اب اس مال میں ترکہ کے احکام نافذ ہوں گے، اگرچہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے مگر بعض صورتوں میں بعض وجوہات کے پیش نظر فرع اصل سے مختلف ہو جاتی ہے۔

یہ ساری باتیں احکام دنیوی سے متعلق ہیں ورنہ آخرت میں میت زندوں کے حکم میں ہے کیونکہ میت کے حق میں قبر ایسی ہے جیسے جنین اور بچہ کے لئے رحم مادر اور مادر کی گود ہے میت کو قبر میں اس لئے رکھا گیا ہے تاکہ اس پر احکام آخرت نافذ ہوں لہذا اس کی قبر یا تو جنت کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ہمارے لئے روضہ رحمت بنا دے (آمین) اسکے بعد عبادت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْحَيْضُ وَالنَّفَاسُ فَانْتَهَا لَا يَحِلُّ لِمَنْ أَهْلِيَّةٌ بَوَاحٍ مَا لَكِنَّ الطَّهَارَةَ عَنْهُمَا شَرْطٌ لِحُجَاةِ
 ۱۶۱ الصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ فَيُفَوِّتُ الْإِدَاءَ بِهَما وَفِي قَضَاءِ الصَّلَاةِ حَرْجٌ لِنَقْضِهَا فَسَقَطَ بِهَما
 أَصْلُ الصَّلَاةِ وَكَأَحْجَرٍ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمْ يَسْقُطْ أَصْلُهُ وَأَمَّا الْمَوْتُ فَانْ عَجْزُ خَالِصٍ لِيَقْطَبَ



ماہومن باب التکلیف لغوات غرضہ وہو الاداء عن اختیار ولہذا قلنا ان یبطل عندہ الشکوۃ
وسائر وجوہ القرب وانہا یبقی علیہ الماشئ و ما شرع علیہ لحاجۃ غیرہ ان کان حقا متعلقا بالعلین
یبقی یقائنہ لان فعلہ فیہ غیر مقصود وان ین دینا لم یبق بحجۃ الذمۃ حتی ینضم الیہ مال او
ما یؤکد بہ الذمۃ و ہو ذمۃ الکفیل ولہذا قال ابو حنیفۃ ان الکفالتہ بالذین عن المیت
لا تصح اذ الم یخلف مالا او کفیلہا کأن الذین یخبرون عن رجل تصم لان ذمتہ فی حقہ کاملۃ وانما
ضممت الیہ المالیتۃ فی حق المولی وان کان شرع علیہ بطریق الصلۃ الا ان یوصی بہ فیصم من
الثلث واما الذی شرع لہ فبناء علی حاجتہ والموت لا ینافی الحاجۃ فیبقی لہ ما ینقضی بہ
الحاجۃ ولذلک قدم جہازہ شردیونہ شعرو صایا من ثلثہ شعرو جب الموارث بطریق
الخلافۃ عندہ نظر الہ ولہذا بقیت الکتابۃ بعد موت المولی وبعد موت المکاتب عن
وفاء وقلنا ان المرءۃ تغسل زوجها بعد الموت فی عدتها لان الزوج مالک فیقے ملکہ
الی انقضاء العدۃ فیما ہو من حوائجہ خاصۃ بخلاف ما اذا ماتت المرءۃ لانہا مملوکۃ
وقد بطلت اہلیۃ المملوکیۃ بالموت ولہذا اتعلق حق المقتول بالذیۃ اذا انقلب لقصاصہ
مالا وان کان الاصل و ہو القصاص ینتہی للورثۃ ابتداء بسبب النقص للورث لانہ
یجب عند انقضاء الحیوۃ وعند ذلک لا یجب لہ الا ما یفطر الیہ لحاجتہ ففارق الخلف
الاصل لاختلاف حالہما واما احکام الآخرۃ فلہ فیہا حکم الاحیاء لان القبر للمیت فی
حکم الآخرۃ کالرحم للماء والمہد للطفل فی حق اندینا وضع فیہ لاحکام الآخرۃ روضۃ
دارا وحفرۃ نار ونرجو اللہ تعالیٰ ان یرحمہ وفضلہ

ترجمہ

اور بہر حال حیض اور نفاس پس وہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے لیکن ان
دونوں سے طہارت شرط ہے روزہ اور نماز کی ادائیگی کے لئے جائز ہونے میں پس ان
دونوں کی وجہ سے ادائیگی فوت ہو جائیگی اور نماز کو قضا کرنے میں حرج ہے نماز کے بڑھ جانے کی وجہ سے
توان دونوں کی وجہ سے نماز کا اصل وجوب ہی ساقط ہو جائیگا اور روزہ کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے تو اصل
صوم ساقط نہ ہوگا اور بہر حال موت پس وہ خالص عاجزی ہے اس کی وجہ سے وہ امور ساقط ہو جائیں گے
جو تکلیف کے باب سے ہیں تکلیف کی غرض کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اور وہ (غرض) اختیار سے ادا
کرنا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ میت سے زکوٰۃ باطل ہو جائیگی اور عبادات کی تمام صورتیں اور اس پر
گناہ باقی رہے گا اور جو اس پر مشروع ہوتے ہیں اس کے غیر کی حاجت کی وجہ سے تو اگر وہ ایسا حق ہو جو عین
سے متعلق ہو تو وہ حق باقی رہے گا عین کی بقا کے ساتھ اس لئے کہ اس میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر

دین ہو تو وہ دین محض ذمہ کیوجہ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ ذمہ کی طرف مال منضم ہو یا وہ چیز جس سے ذمہ منکد ہو جاتے ہوں اور وہ کفیل کا ذمہ ہے اور اسی وجہ سے ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ میت کی جانب سے دین کی کفالت صحیح نہیں ہے جبکہ اس نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو گویا کہ اس سے قرض ساقط ہے بخلاف غلام مجبور کے جو قرض کا اقرار کرے پس کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو صحیح ہے اس لئے کہ غلام کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور غلام کے ذمہ کی طرف مولیٰ کے حق میں مالیت ملا دی جاتی ہے اور اگر وہ حکم میت کے اوپر صلہ کے طریقہ پر مشروع ہو تو باطل ہو جائیگا مگر یہ کہ اس کی وصیت کر دیجائے تو وہ ثلث سے صحیح ہو گا جو اس کے لئے مشروع ہو تو وہ اس کی حاجت پر مبنی ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے تو میت کے لئے اتنی مقدار باقی رہے گی جس سے حاجت پوری ہو سکے اور اسی وجہ سے اس کی بچیز مقدم کی جاتی ہے پھر اس کے قرضے پھر مال کے ثلث سے اس کی وصیتیں پھر میت پر شفقت کی غرض سے اس کی جانب سے خلافت کے طریقہ پر وارث واجب ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد کتابت باقی رہتی ہے اور مکاتب کی موت کے بعد وفار کے ساتھ (یعنی اتنا مال چھوڑے جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو) اور ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اس کی موت کے بعد اپنی عدت کے اندر اس لئے کہ شوہر مالک ہے تو انقضاء عدت تک اس کی ملک باقی رہے گی ان امور کے بارے میں خاص طور پر جو زوج کی ضروریات میں سے ہیں بخلاف اس صورت کے جبکہ عورت مرجائے اس لئے کہ وہ ملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے ملکیت کی اہلیت باطل ہو گئی ہے اور اسی وجہ سے دیت کے ساتھ مقتول کا حق متعلق ہو گا جبکہ قصاص مال سے بدل جائے اگرچہ اصل (قصاص) ابتداء و رش کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کیوجہ سے جو مورث کے لئے منعقد ہوا ہے اس لئے کہ قصاص واجب ہوتا ہے حیات کے ختم ہونے کے وقت اور اس وقت میت کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر وہی جس کی جانب وہ مضطر ہو جائے اپنی حاجت کیوجہ سے تو غلیفہ اصل سے مختلف ہو گیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بہر حال احکام آخرت پس میت کے لئے اس میں (احکام آخرت میں) زندوں کا حکم ہے اس لئے کہ آخرت کے حکم میں میت کے لئے قبر ایسی ہے جیسے مادہ منویہ کے لئے رحم مادر اور جیسے بچہ کے لئے گہوارہ دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکام آخرت کے لئے (پس اس کی قبر) یا تو دارالتواب کی کیاری ہے یا جہنم کا گدھا ہے اور ہم اللہ سے امید کرتے ہیں کہ وہ ہمارے لئے قبر کو باغیچہ بنا دے اپنے کرم اور اپنے فضل سے۔

تشریح

۱۔ روزہ کی ادائیگی کیلئے حیض و نفاس سے طہارت کی شرط خلاف قیاس ہے اس لئے روزہ کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور نماز کا نہیں دیا گیا ہے ویسے حیض و نفاس سے نہ اہلیت وجوب زائل ہوتی ہے اور نہ اہلیت ادائے ادا کے لئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے، ۲۔ موت کے وجودی اور عدمی ہونے میں علماء کا اختلاف ہے مسلم الثبوت میں عدمی کہا گیا ہے دلائل دونوں فریق کے پاس ہیں، ۳۔ احکام دنیوی جو میت سے متعلق ہوتے ہیں وہ چار قسم کے ہیں ۱۔ احکام تکلیف ۲۔ جو غیر کی حاجت کی



کی وجہ سے میت کے اوپر ہوں جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ جو میت کی حاجت کی وجہ سے مشروع ہوں (کم از کم) جو میت کی حاجت پوری نہ کر سکتے ہوں جیسے قصاص ان سب کے احکام گذر چکے ہیں اگر میت اپنی حیات میں مال یا ضامن چھوڑ کر نہ مرے تو مرنے کے بعد دنیا کے احکام میں اس کے ذمہ کوئی قرض باقی نہیں رہے گا اس لئے صاحب دین اس کی اولاد سے اپنے دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا البتہ آخرت میں جا کر اپنا دین وصول کر سکتا ہے امام صاحب رحمہ اللہ کا فرمان مذکور اسی اصول پر متفرع ہے عہد امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر بھی بیوی کو غسل دے سکتا ہے قدر بر۔

سبق نمبر ۹۱ عوارض مساویہ سے فراغت کے بعد یہاں سے عوارض مکتبہ کا بیان کیا جا رہا ہے جن میں اول جہالت ہے جو علم کی ضد ہے اور انسان کے اندر جہالت اصل ہونے کے باوجود یہاں اس کو عارض ہونے والے امور میں سے اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ یہ وصف انسان کی ماہیت سے خارج ہے یا چونکہ انسان کسب علم کے ذریعہ جہالت دور کرنے پر قادر ہے اس لئے اس کا کسب علم ترک کرنا کسب جہل اور اختیار جہل قرار دیا گیا ہے۔

پھر جہالت کی چار قسمیں ہیں ۱۔ کفار کی جہالت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور انبیاء کی رسالت کے متعلق دلائل واضح ہو جانے کے بعد آخرت میں کفار کی ان امور سے جہالت عذر ہونے کے لائق نہیں اگرچہ دنیا میں ذمی بن جائیں قبول کر لینے کے بعد کافر سے قتل وغیرہ عذاب دنیوی روکنے کے سلسلہ میں اس جہالت کو عذر تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ نوع ثانی صاحب ہونی (عقل پرستوں) کی جہالت ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات اور امور آخرت کے بارے میں ہے جیسے معجزہ اپنی جہالت سے خدا کی صفات، عذاب قبر، رویت باری تعالیٰ، اور شفاعت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں۔

بہر حال اس میں اور کئی قسمیں ہیں مثلاً باغی کی جہالت جو کہ ادلہ واضحہ صحیحہ کو چھوڑ کر فاسد اور مہمل دلائل سے تمسک کرتے ہوئے امام برحق کی اطاعت سے خروج کرے چنانچہ اس کا عذر بھی قابل قبول نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ امام کے مطیع اور وفادار لوگوں میں سے کسی کا مال یا جان تلف کر دے تو اس کا ضامن ہوگا لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس کے ساتھ لشکر نہ ہو کیونکہ تب ہی تو اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ادائیگی ضمان کے لئے جبر کرنا ممکن ہوگا، اور اگر وہ اپنے ساتھ حمایتی لشکر رکھتا ہو تو بغاوت سے رجوع کرنے کے بعد بھی اس سے زائد بغاوت کے تلف کردہ مال اور جان کا ضمان نہیں لیا جائیگا جس طرح اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے۔ مگر چونکہ باغی اور صاحب ہونی دونوں قرآن سے تاویل کرتے ہیں اگرچہ وہ تاویل فاسد ہی ہو اس لئے ان دونوں کی جہالت کافر کی جہالت سے ہلکی ہوگی۔ اور باغی صاحب ہونی اور کوئی بھی فرقہ ہو جو اپنے کو اسلام کی طرف منسوب کرتا ہو جیسے خوارج، روافض اور مجسمہ اور نجدیہ وغیرہ ان کو ان کے حال پر چھوڑنا جائز نہ ہوگا بلکہ ان سے مناظرہ کر کے ان پر الزام قائم کرنا ضروری ہوگا۔

خلاف کافر کے اس لئے کہ اس سے مناظرہ اور الزام کی ولایت شرعاً منقطع ہے اور اسلام کے باطل فرتوں پر الزام کی ولایت ہے لہذا ان پر الزام ہوگا اور انکی تاویل فاسد و مردود ہوگی۔ اور جس باغی پر ابھی ضمان واجب ہوا تھا اس پر اسلام کے تمام احکام لازم ہوں گے کیونکہ وہ اپنے دعوے کے مطابق مسلمان ہے تو اسلام کے احکام اس پر لازم ہوں گے بہر حال نوع ثانی میں دو قسمیں بیان کی جا چکی ہیں اور اسی نوع میں اس مجتہد کی جہالت ہے جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی صریح مخالفت کرے یا سنت مشہورہ کی مخالفت کرے جیسے امام شافعیؒ کا جہل عمداً متروک التسمیہ کے حلال ہونے میں بھول کر تسمیہ چھوڑ دینے پر قیاس کرتے ہوئے تو یہ قیاس فرمان باری تعالیٰ وَكَانَ كَلِمَاتٍ لَا تُذْكَرُ إِلَّا بِاللهِ عَلَیْہِ، کے صریح مخالف ہے اور داؤد اصفہانی اور اس کے متبعین نے یہ جہالت کی کہ انہوں نے ام ولد کی بیع کو جائز قرار دیا حالانکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے، اور جیسے امام شافعیؒ وغیرہ نے قسامت کی وجہ سے بعض صورتوں میں قصاص واجب کر دیا ہے حالانکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے ورنہ محلہ کے سپاس شخصوں سے قسم لینے کے بعد انکے عواقل پر وجوب دیت کا فیصلہ حدیث مشہورہ سے ثابت ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے۔

اسی طرح امام شافعیؒ کا یہ فیصلہ کہ مدعی کی طرف سے ایک شاہداور یمن ہونے پر فیصلہ جائز ہے حالانکہ یہ حدیث مشہورہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکرہ کے خلاف ہے۔ بہر حال نوع ثانی کی یہ تمام جہالت بھی مردود باطل ہیں اور عذر شمار کئے جائے گے قابل نہیں ہیں لہذا قالوا۔

واضح رہے کہ اس مقام پر ائمہ مجتہدین کی شان میں علماء سلف نے جو کچھ کہا ہے ہم نے صرف اس کو نقل کر دیا ہے ورنہ ہم ہرگز اس کی جرأت نہیں کر سکتے تھے کہ ایسے ائمہ عظام کے اجتہاد کو مبنی بر جہالت بتائیں۔ باوجودیکہ تاویلات صحیحہ کی گنجائش بھی موجود ہے۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک !

(نوع ثالث) تیسری قسم جہالت کی وہ ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھے یعنی وہ ایسی جہالت نہ ہو جو قرآن و حدیث مشہورہ کے خلاف ہو بلکہ اجتہادی مسائل سے اس کا تعلق ہو یا محل اشتباہ سے اس کا تعلق ہو تو ان مواقع کا جہل عذر قرار دیئے جانے اور موجب شبہ ہونے کے قابل ہے لہذا اس شبہ سے حد اور کفارہ ساقط ہو جائے گا جیسے سنگی لگانے والا روزہ دار جبکہ افطار کر لے سنگی لگوا کر یہ خیال کرتے ہوئے کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا ہے تو اس افطار کی بنا پر کفارہ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ یہ جہالت ایسے مسئلہ میں پائی گئی ہے جس میں بعض مجتہدین کا اجتہاد صحیح موجود ہے یعنی جو قرآن و حدیث مشہورہ کے خلاف نہیں ہے۔ چنانچہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے لہذا قالوا، یا جیسے کوئی شخص اپنے باپ کی باندی سے زنا کر ڈالے اس گمان سے کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے مقام پر یہ گمان کیا ہے کیونکہ باپ اور بیٹوں میں عموماً ملکیتیں مل جلی ہوتی ہیں۔ لیکن اگر بیٹا یہ جانتا ہو کہ باپ کی باندی میرے لئے حرام ہے تو اس وقت اس پر حد واجب ہوگی۔



نوع رابع :- ایسی جہالت ہے جو غدر بننے کے قابل ہے جیسے احکام شرعیہ سے اس مسلمان کی جہالت جو ابھی دارالحرب میں ہے تو بلاشبہ اس کا جہل غدر ہے کیونکہ دارالحرب احکام اسلام کی شہرت و اشاعت کا مقام نہیں ہے۔ اور اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کی جہالت کا روباہر کی اجازت ملنے یا سلب ہونے کے بارے میں یعنی اگر وکیل کو وکالت ملنے یا وکالت سے معزول ہونے اور غلام کو تجارت کی اجازت حاصل ہونے یا اس سے روک دئے جانے کی اطلاع نہ ہو اور دونوں کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے بعض تصرفات کر ڈالیں تو ان دونوں کے جہل کو غدر شمار کیا جائے گا، لہذا پہلی صورت میں وکیل کا تصرف موکل پر اور غلام کا تصرف آقا پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ یا موکل کی طرف سے اجازت ملنا ان کو معلوم نہیں تھا، اس لئے اس کا اعتبار بھی نہ ہوگا اور دوسری صورت میں ان کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ ان کو سلب اختیار کی اطلاع نہیں تھی اس لئے اطلاع سے پہلے عزل کا حکم ان پر عائد نہ ہوگا۔ اور جیسے بیع کے بارے میں شفیق کی جہالت غدر ہے لہذا جب تک اس کو بیع کا علم نہ ہو جائے تو اس کا طلب شفیع سے سکوت حق سے دست برداری نہ ہوگا، اور جیسے غلام کی جنایت سے آقا کی جہالت غدر ہے لہذا اگر جنایت کو جانے بغیر آقا نے اس غلام جانی کو آزاد کر دیا تو آقا کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ آقا پر اس کی قیمت اور ارش میں سے اقل واجب ہوگا (وہیناۃ فی شرح الہدایہ)

اور اسی طرح اگر بالغہ بارہ کو نکاح کا علم نہ ہو سکے تو یہ غدر ہوگا اور اس کی خاموشی غدر شمار ہوگی لہذا اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے نابالغی کی حالت میں اگر اس کا نکاح کر دیا ہو تو اس کو خیار بلوغ ملتا ہے لیکن اگر اس کو اصل نکاح کا علم نہ ہو تو بعد بلوغ خاموشی کی وجہ سے یہ خیار ختم نہ ہوگا اور اگر اس کو نکاح کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ مجھے خیار بلوغ ہے تو یہ جہالت غدر نہ ہوگی کیونکہ دارالاسلام میں سیکھنے سے خصوصاً آزاد کے حق میں کوئی مانع نہیں ہے لہذا اس جہل کا غدر مسموع نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی باندی کسی کی منکوحہ ہے تو اس کو آزاد ہونے پر خیار عتق ملے گا لیکن اس کو یہ علم نہ ہو سکا کہ اس کا آقا اس کو آزاد کر چکا ہے تو اس حالت میں اس کی خاموشی غدر شمار ہوگی اور خیار اس کا باقی رہے گا۔ اسی طرح اگر اس کو اعتاق کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ میرے لئے خیار عتق ہے تو باندی کے حق میں یہ بھی غدر ہے اس لئے کہ باندی ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لئے شریعت کے احکام سیکھنے کی اس کو فرصت نہیں مل سکتی ہے اور ان احکام میں مسئلہ خیار بھی شامل ہے، اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

فصل فی العوارض المکتسبۃ

اما الجہل فانواع اربعۃ جہل باطل بلاشبہۃ وهو الکفر وان لا یصلح عذرہ فی الاخرۃ



اصلاً لانہ مکابرۃ و جحود بعد وضوح الدلیل وجہلٌ ہودونہ لکنہ باطلٌ لا یصلح عذراً فی الآخرۃ ایضاً و هو جہلٌ صاحب الہوی فی صفات اللہ تعالیٰ و فی احکام الآخرۃ وجہل الباغی لانہ مخالف للذلیل الواضح الذی لا شبہتہ فیہ الا انہ متأول بالقرن فكان دون الاول لکنہ لما کان من المسلمین او ممن ینتحل الاسلام لزمنا مناظرۃ الزامہ فلم یعمل بتاویلہ الفاسد و قلنا ان الباغی اذا اتلف مال العادل اولفہ و لا منفعۃ لہ یضمن و کذلک سائر الاحکام تنلزمہ و کذلک جہلٌ من خالف فی اجتہادہ الکتاب والسنتۃ المشہورۃ من علماء الشریعۃ او عمل بالغریب من السنتۃ علی خلاف الکتاب والسنتۃ المشہورۃ مردود باطلٌ لیس بعذر اصلاً مثل الفتوی بیع امہات الاولاد و حل متروک التسمیۃ عامداً و القصاص بالقسمۃ والقضاء بشاہد و یمین و الثالث جہل یمصلح شبہتہ و هو الجہل فی موضع الاجتہاد الصحیح او فی موضع الشبہتہ کالمحتجم اذا فطر علی ظن ان الحجامۃ افطرتہ لم یلزمہ الکفارتہ لانہ جہلٌ فی موضع الاجتہاد و من زنی بجاریۃ والدہ علی ظن انہا تحل لہ لم یلزمہ الحد لانہ جہلٌ فی موضع الاشتباہ و النوع الرابع جہل یمصلح عذراً و هو جہل من اسلم فی دار الحرب فانہ یكون عذراً لہ فی الشرائع لانہ غیر مقصر لحفاء الدلیل و کذلک جہل الرکیل و الماذون باطلاق وضدہ و جہل الشیفع بالبیع و المرئی بجنایۃ العبد و البکر بالنکاح الامتہ المنکوۃ بخیار الفق بخلاف الجہل بخیار البلوغ علی ما عرف

ترجمہ

یہ فصل ہے عوارض مکتبہ کے بیان میں بہر حال جہالت کی چار قسمیں ہیں ۱۔ بلاشبہ جہل باطل اور وہ کفر ہے اور یہ بالکل آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ کفر مکابرہ ہے اور دلیل کے واضح ہونے کے بعد انکار ہے ۲۔ وہ جہل جو اس سے کم ہے لیکن وہ باطل ہے وہ بھی (اول کے مثل) آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور وہ صاحب ہوئی کا جہل ہے اللہ کی صفات میں اور احکام آخرت میں اور باغی کا جہل ہے اس لئے کہ باغی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں شبہ نہیں ہے مگر ان دونوں میں سے ہر ایک قرآن سے تاویل کرتا ہے تو یہ اول (کفر) سے ہلکا ہوگا لیکن جبکہ یہ (ان دونوں میں سے ہر ایک) ملان ہے یا ان لوگوں میں سے جو اسلام کی جانب منسوب ہیں تو ہم پر ان سے مناظرہ اور ان کو الزام دینا لازم ہے۔ پس ہم اس کی فاسد تاویل کو قبول نہیں کریں گے اور ہم نے کہا کہ باغی جبکہ عادل کا مال یا اس کے نفس کو تلف کر دے اور باغی کے لئے حمایتی لشکر نہ تو وہ ضامن ہوگا اور ایسے ہی تمام احکام اس پر لازم ہوں گے۔ اور ایسے ہی اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنت مشہورہ کی مخالفت کی علماء شریعت میں سے یا کتاب و سنت مشہورہ کے خلاف حدیث عزیز پر عمل کیا ہو تو (یہ جہل) مردود و باطل ہے بالکل عذر نہیں ہے جیسے امہات اولاد کی بیع کا فتویٰ اور عمداً متروک التسمیہ کی جلت کا فتویٰ اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا

فتویٰ اور شاہد اور ایک یمین کے ساتھ فیصد کرنیکا فتویٰ، اور تیسری وہ جہالت جو شہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور وہ اجتہادِ صحیح کی جگہ میں یا موضعِ شہ میں جہل ہے جیسے پکھنے لگوانے والا جبکہ افطار کرے اس گمان پر کہ حجامت نے اس کا روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ یہ موضعِ اجتہاد میں جہل ہے اور جس نے اپنے باپ کی باندی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر مد لازم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ موضعِ اشتباہ میں جہل ہے، اور چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص کا جہل ہے جو دارالحرب میں مسلمان ہو گیا تو یہ اس کے لئے عذر ہوگا، احکامِ شرع کے سلسلہ میں اس لئے کہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کی جانب سے کوتاہی نہیں ہے اور ایسے ہی وکیل اور ماذون کا جہل ہے اطلاق اور اس کی ضد کے بارے میں اور شفع کی جہالت ہے بیع کے بارے میں اور مولیٰ کی جہالت ہے غلام کی جنایت سے، اور بارگاہ کی جہالت ہے۔ ولی کے نکاح کر دینے سے اور منکوحہ باندی کی جہالت ہے خیاءِ عتیق سے بخلاف خیاءِ بلوغ کی جہالت کے اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے۔

تشریح

۱۔ ہم اقسامِ کفر پر مبسوط شرح جواہر الفرائد میں کرچکے ہیں ۲۔ ہم قسامت کا تفصیلی بیان ہدایہ کی شرح میں کرچکے ہیں۔ ۳۔ اجتہاد کے بارے میں اقوال اربعہ اور امام شافعی رحمہ کی چوک کی تاویل ہم اور جواہر الفرائد میں بیان کرچکے ہیں۔ ۴۔ سنگی لگوانے والے پر کفارہ کا عدم وجوب مفتی بہ قول کے خلاف ہے ملاحظہ ہو ہدایہ ص ۲۱۶۔

سبق نمبر ۹۲

عوارضِ مکتبہ میں سے دوسرا عارضِ سُکر (نشہ) ہے جس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ مباح چیز سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دوا کا پینا اسی طرح سُکر یا مضطر کا پینا تو یہ سُکر تو اغار کے حکم میں ہے لہذا اسکے تمام تصرفات غیر معتبر ہوتے ہیں (۲) حرام چیز سے نشہ ہو جائے جیسے شراب تو یہ سُکر خطاب کی اہلیت کے منافی نہیں ہے جبہر علما کا اجماع ہے اور فرمانِ باری لا تقربوا الصلوٰۃ و اتم سکاری، اسکی واضح دلیل ہے کیونکہ اگر نشہ کی حالت میں یہ خطاب مانا جائے تب تو اہلیتِ خطاب کے منافی نہ ہونے کا مدعی بالکل بے غبار ثابت ہو جاتا ہے اور اگر نشہ نہ ہونے کی حالت میں مانا جائے تب بھی اہلیتِ خطاب پر دلالت پائی جاتی ہے ورنہ خطاب کا فاسد ہونا لازم آئیگا کیونکہ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تم پر نشہ طاری ہو اس وقت نماز کے قریب نہ جاؤ تو اگر بوقت نشہ خطاب کی اہلیت نہ ہو تو یہ حکم اس خطاب سے فاسد ہو جائیگا جیسے کسی عقل والے سے کہا جائے کہ تم پاگل ہو جاؤ تو اس وقت یہ کام نہ کرنا اس کلام میں خطاب کی اصنافِ خطاب کے منافی کی جانب ہو رہی ہے جس کی وجہ سے یہ خطاب درست نہیں لیکن آیت کے اندر جبکہ خطاب کی اصنافِ حالتِ سُکر کی طرف کی گئی تو معلوم ہوا کہ سُکر اہلیتِ خطاب کے منافی نہیں ہے لہذا آیت سے یہ ثابت ہو گیا کہ حالتِ نشہ میں آدمی خطاب کا اہل ہے۔



تو سکران پر شریعت کے تمام احکام لازم ہوں گے اور طلاق و تفاق، بیع و شراہ اور حقوق کا اقرار وغیرہ تصرفات اس کے اپنے الفاظ سے صحیح اور نافذ ہوں گے اور یہ لزوم احکام اور نفاذ تصرفات کا حکم اس لئے دیا گیا ہے تاکہ وہ علم کے ارتکاب سے باز رہے اور اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ حرام نشہ احکام شرعیہ کے ابطال کا عذر نہیں ہو سکتا۔ البتہ اگر سکران حدود خالصہ کا اقرار کرے یا مرتد ہو جائے تو اس کا اقرار غیر معتبر ہوگا اور اس پر کفر کا حکم جاری نہ ہوگا، کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا معتبر ہوتا ہے اور حالت سکر دلیل رجوع ہے کیونکہ غمخواری کو کسی بات پر قرار نہیں رہتا اور ارتداد کی حقیقت یہ ہے کہ اعتقاد بدل جائے حالانکہ سکران جو زبان سے کہتا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا۔

البتہ اگر ایسی حد کا اقرار کرے جو خالص حق اللہ نہ ہو بلکہ اس میں حق العبد بھی شامل ہو جیسے حد قذف یا قصاص تو ان میں بعد اقرار رجوع معتبر نہیں ہے لہذا دلیل رجوع کا بدرجہ اولیٰ اعتبار نہ ہوگا کیونکہ صاحب حق اس کے رجوع کی تلافی کرے گا لہذا اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا اور بخلاف اس صورت کے جبکہ حالت سکر میں زنا کرے اور نشہ میں اقرار کرے ذریعہ نہیں بلکہ مینہ سے زنا ثابت ہو جائے تو نشہ زائل ہونے کے بعد اس پر حد قائم کی جائے گی اسی طرح اگر کافر نشہ کی حالت میں مسلمان ہو جائے تو اس کے اسلام کی صحت کا حکم جاری ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَا السُّكْرُ فَهُوَ نَوَعَانٌ سَكْرٌ بِطَرِيقِ مَبَاحٍ كَشْرِبِ الدَّوَاءِ وَشْرِبِ الْمَكْرُوهِ وَالْمُضْطَرِّ وَانْهَ بِنَزَلَةِ الْأَعْتِمَاءِ وَسَكْرٍ بِطَرِيقِ مَحْظُورٍ وَانْهَ لَا يَنَافِي فِي الْخُطَابِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ فَلَا يَبْطُلُ شَيْئًا مِنْ أَكْهَلِيَّةٍ وَتَنْزِمُهُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفُذُ تَصَرُّفَاتِهِ كُلُّهَا إِلَّا الرَّدَّةَ اسْتِخْسَانًا وَالْأَقْرَبُ بِالْحُدُودِ الْخَالِصَةِ لِلَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ السُّكْرَانَ لَا يَكْدِيثُ عَلَىٰ شَيْءٍ فَاقِمْ السُّكْرَ مَقَامَ الرَّجُوعِ فَيَعْمَلُ فِيهِمَا جَمِيعَ الشَّرَائِعِ

ترجمہ

اور بہر حال سکر اس کی دو قسمیں ہیں ایک سکر بطریق مباح جیسے دوا پینا اور مکڑہ کا پینا اور مضطر کا اور یہ قسم اغیار کے درجہ میں ہے اور دوسرا سکر حرام طریقہ پر اور یہ قسم خطاب کے منافی نہیں ہے ارشاد باری ہے یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سکاری تو سکرانیت میں سے کسی چیز کو باطل نہیں کرے گا اور اس پر احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے علاوہ ردۃ کے استخسانا اور علاوہ ان حدود کے اقرار کے جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اس لئے کہ سکران کو کسی بات پر قرار نہیں رہے گا تو سکر رجوع کے قائم مقام کر دیا جائے گا تو سکر مؤثر ہوگا ان اقاریہ میں جو رجوع کا احتمال رکھتے ہیں۔



سبق نمبر ۹۳

عوارض مکتبہ میں سے ایک عارض ہزل ہے (مذاق) جس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہوں اور نہ مجازی معنی، بالفاظ دیگر ہزل جد کی ضد ہے جد کہتے ہیں لفظ سے اس کے حقیقی یا مجازی معنی کا ارادہ کرنے کو، بہر حال ہزل کے اندر حکم کو اختیار کرنے کا ارادہ اور حکم سے رضا نہیں ہوتی لیکن مباشرت سے رضامندی ظاہر ہے لہذا اگر ہزل کے طور پر کلمات کفر بولے تو اس کی تکفیر ہوگی اسی طرح ہزل کے طور پر مزند بنا تو اس کی تکفیر کی جائیگی۔ ہزل بالکل ایسا ہے جیسے بیع میں خیار شرط کہ اس کی وجہ سے مباشرت سے رضا ظاہر ہے لیکن ابھی حکم کا اختیار اور رضا بالکلمہ متحقق نہیں ہے۔ لہذا جن امور کا مدار رضا پر ہے وہاں ہزل مؤثر ہو سکتا ہے اور جن کا مدار رضا پر نہیں ہے ان میں ہزل غیر مؤثر ہوگا تو طلاق و عتاق کا مدار رضا پر نہیں ہے البتہ بیع و اجارہ وغیرہ کا مدار رضا پر ہے اور ہزل جن امور میں پایا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں انشادات اخبارات و اعتقادات، پھر اول کی دو قسمیں ہیں ۱۔ جس میں احتمال نقص نہ ہو ۲۔ اور جس میں احتمال نقص ہو، اول جیسے طلاق و عتاق اور ثانی جیسے بیع و اجارہ۔ اور اخبارات کی بھی دو قسمیں ہیں ۱۔ مایہ احتمال الفسخ ۲۔ مالا یتجمل الفسخ۔ اور اعتقادات کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اعتقاد فی الردۃ ۲۔ اور اعتقاد فی الاسلام۔

پھر نوع اول کی قسم اول کی بھی تین قسمیں ہیں ۱۔ ہزل باصل العقد ۲۔ ہزل بقدر العوض ۳۔ ہزل بحسن العوض، پھر ان میں سے ہر ایک کی چار چار صورتیں ہیں۔ بعد مواضعت دونوں کا اعراض پر اتفاق ہو جائے ۲۔ یا مواضعت پر اتفاق ہو جائے ۳۔ دونوں خالی الذہن ہوں ۱۔ ۲۔ دونوں میں اس باب میں اختلاف ہو جائے لہذا اگر دونوں نے یہ طے کیا تھا کہ ہمارے درمیان بیع نہ ہوگی لیکن لوگوں کے سامنے بیع ظاہر کریں گے لہذا انہوں نے ایسا کیا پھر لوگوں کے چلے جانے کے بعد دونوں اتفاق کر لیں کہ ہماری یہ سب گفتگو اور ایجاب و قبول سابق طے شدہ مذاق پر معمول ہے تو یہ بیع فاسد ہوگی اور ملک ثابت نہ ہوگی اگرچہ جانبین سے ثمن اور بیع پر قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ مذاق کی وجہ سے حکم بیع ثابت ہونے کے بارے میں رضامندی متحقق نہیں ہوئی لہذا اگر بیع غلام ہو اور مشتری نے اس پر قبضہ کے بعد اس کو آزاد کر دیا ہو تو اس کا اتفاق نافذ نہ ہوگا جیسے اگر بالغ اور مشتری دونوں کے لئے خیار ہو تو ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ دونوں بیع کو نافذ نہ کریں اسی طرح یہاں بھی ہوگا البتہ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں نافذ کر دیں یعنی احتمال جواز ہے اور جیسے اگر عاقدین اپنے لئے شرط خیار ہمیشہ کے لئے لگا لیں تو بیع فاسد ہوتی ہے لیکن اس میں جواز بھی ہو سکتا ہے اور عاقدین میں سے کسی کے لئے ملکیت ثابت نہ ہوگی اسی طرح ہزل کی صورت مذکورہ میں ہوگا۔

اور اگر دونوں نے بیع کی اجازت دیدی یعنی اعراض پر اتفاق کر لیا تو بیع صحیح ہو جائے گی اور اگر ایک نے توڑا اور دوسرے نے نہیں توڑا تو ناقض کے فعل کا اعتبار کرتے ہوئے نقض بیع کا حکم ہوگا کیوں کہ



توڑنے کی ولایت دونوں کو حاصل ہے لیکن چونکہ اس مسئلہ کو خیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت امام صاحبؒ کے نزدیک تین دن ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ تین دن کے اندر دونوں اس کی اجازت دیں تو یہ ہزل باطل العقد کا بیان ہے اور اگر اصل بیع پر دونوں کا اتفاق ہو کہ یہ تو واقعہ ہوگی لیکن ہزل صرف مفرد ارٹھمن میں ہے یعنی یہ طے کیا کہ اصل ٹھمن ہزار درہم ہے لیکن لوگوں کے سامنے دو ہزار یا دو سو دینار بولینگے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہزل باطل ہے اور تسمیہ مقبر ہے لہذا دو ہزار بولنے کی صورت میں دو ہزار اور سو دینار بولنے کی صورت میں سو دینار کو ٹھمن قرار دیا جائے گا۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں تو ٹھمن ہزار ہوگا اور دوسری میں سو دینار انہوں نے کہا کہ پہلی صورت میں اتحاد جنس ہے اور ثانی میں اختلاف جنس ہے لہذا اصل عقد میں جدا اختیار کرتے ہوئے پہلی صورت میں ٹھمن کے سلسلہ میں مواضعت پر عمل ممکن ہے البتہ دوسری صورت میں ممکن نہیں کیونکہ جنس مختلف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہاں اصل اور وصف میں تعارض ہے یعنی اصل میں جد ہے اور وصف میں ہزل ہے تو اگر وصف کا اعتبار کرتے ہیں تو یہ شرط فاسد بنکر اصل عقد کو فاسد کر دے گا۔ اس لئے ہم نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے اور اس کو فاسد سے بچاتے ہوئے تسمیہ فی الاصل کا اعتبار کیا ہے اور ہزل کو باطل قرار دیا ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْهَزْلُ فَتَفْسِيرُهُ اللَّعِبُ وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِالشَّيْءِ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ فَلَا يَنَالُ فِي الرِّضَاءِ بِالْبَاشِرَةِ وَلِهَذَا يَكْفُرُ بِالرَّدِّ هَا زِلًا لَكِنَّهُ يَنَالُ فِي اخْتِيَارِ الْحُكْمِ وَالرِّضَاءِ بِهِ بِمَنْزِلَةِ شَرْطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ فَيُؤْثَرُ فِي مَا يَحْتَمِلُ الْقَبْضَ كَالْبَيْعِ وَالْأَجَارَةِ فَإِذَا تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بَاطِلٌ الْبَيْعُ يَنْقُضُ الْبَيْعَ فَاسِدًا غَيْرَ مُوجِبٍ لِلْمَلَاثِ وَأَنْ الْقَبْضَ كَخِيَارِ الْمُتَبَايعِينَ وَكَذَا إِذَا شَرَطَ الْخِيَارَ لِهَمَا أَبَدًا فَإِذَا انْقَضَ أَحَدُهُمَا انْقَضَ الْبَيْعُ وَإِنْ أَجَازَا جَازَ لَكِنْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَجَبٌ أَنْ يَكُونَ مَقْدَرًا بِالثَّلَاثِ وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِالْفِي دَرَاهِمًا وَعَلَى الْبَيْعِ بِمِائَةِ دِينَارٍ عَلَى أَنْ يَكُونَ الثَّمَنُ أَلْفَ دَرَاهِمٍ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيحَةٌ فِي الْفَصْلَيْنِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُمَا قَالَ صَاحِبَاهُ يَصِحُّ الْبَيْعُ بِالْفِ دَرَاهِمٍ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَبِمِائَةِ دِينَارٍ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي لِأَمَّا كَانِ الْعَمَلُ بِالْمَوَاضِعَةِ فِي الثَّمَنِ مَعَ الْجِدِّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي وَنَاثِقُولُ بَأَنَّهُمَا جِدٌّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلُ بِالْمَوَاضِعَةِ فِي الْبَدَلِ يَجْعَلُهُ شَرْطًا فَاسِدًا فِي الْبَيْعِ فَيُفْسِدُ الْبَيْعَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ أَوَّلِيٍّ مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْمَوَاضِعَتَيْنِ فِيهِمَا

ترجمہ :- اور بہر حال ہزل تو اس کی تفسیر لعب ہے (ضد جد) اور ہزل اصطلاح میں یہ ہے کہ شئی



اس کا غیر موضوع لازمہ مراد لیا جائے تو ہزل مباشرت سے رضا کے منافی نہیں ہے اس وجہ سے ہازل ہونے طریقہ پر ردّت کی وجہ سے کافر ہو جائیگا لیکن ہزل اختیار حکم اور حکم سے رضا کے منافی ہے بیع میں شرط اختیار کے درجہ میں تو ہزل مؤثر ہوگا ان امور میں جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ پس جب ان دونوں نے اتفاق کیا اصل بیع کے سلسلہ میں ہزل پر تو بیع بطور فاسد منعقد ہوگی جو ملک کو ثابت کرنے والی نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو جائے جیسے ایک دم عاقدین کا اختیار اور جیسے عاقدین کے لئے ہمیشہ کے لئے اختیار کی شرط ہو پس جب ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو توڑ دیا تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر ان دونوں نے ایک ساتھ اجازت دیدی تو بیع جائز ہوگی لیکن ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے کہ اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہو اور اگر دونوں نے مواضعت کی (یہ بات گھڑلی) دو ہزار درہم کے بدلہ بیع پر یا سود دینار کے بدلہ بیع پر اس شرط پر کہ ثمن ہزار درہم ہوگا تو ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے دونوں صورتوں میں ابو حنیفہ کے نزدیک اور صاحبین نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ہزار درہم کے بدلہ اور دوسری صورت میں سود دینار کے بدلہ بیع صحیح ہے ثمن کے اندر مواضعت پر عمل ممکن ہونے کی وجہ سے اصل عقد کے اندر جد کے ساتھ ساتھ پہلی صورت میں نہ کہ دوسری صورت میں اور ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں نے اصل عقد کے اندر جد کے طریقہ کو اپنایا ہے اور بدل (ثمن) کے اندر مواضعت پر عمل کرنا اس کو بیع میں شرط فاسد بنا دے گا تو بیع فاسد ہو جائیگی تو اصل پر عمل کرنا وصف پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا ان دونوں (اصل اور وصف) کے اندر مواضعت کے متعارض ہونے کے وقت۔

تشریح

۱۔ مصنفؒ نے بہت اجمال سے کام لیا ہے ہر قسم کی تفصیل نورالانوار میں ہے ۲۔ و تو تواضعا علی البیع بالفی الخ یہ مقدار غرض اور جنس غرض میں ہزل کا بیان ہے۔ ۳۔ صاحبین نے الف والی صورت میں دونوں مواضعتوں پر عمل کیا ہے کیونکہ دونوں پر عمل ممکن ہے یعنی الفان کے اندر جو الف ہے اس پر عقد منعقد ہوا ہے اور دوسرا الف باطل ہو گیا کیونکہ وہ غیر مطالب ہے کیونکہ دونوں کا ہزل پر اتفاق ہے اور بندوں کی طرف سے جس شرط کا کوئی مطالب نہ ہو وہ مفسد عقد نہیں ہوتی۔ اور دینار کی صورت میں دونوں مواضعتوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اصل عقد میں جد پر مواضعت صحت عقد کو مقتضی ہے اور جنس ثمن میں ہزل پر مواضعت عقد بیع کے ثمن سے خالی ہونے کو مقتضی ہے اس لئے عقد میں سود دینار مذکور ہیں مگر وہ ہزل کی وجہ سے ثمن نہیں اور جو الف مراد ہے وہ عقد میں مذکور نہیں اور عقد کا ثمن سے خالی ہونا مفسد بیع ہے تو دونوں مواضعتوں میں سے ایک کا ترک ضروری ہوا لہذا جد کی مواضعت کو ترجیح دے دی گئی اور سود دینار واجب ہو گئے۔



سبق نمبر ۹۴

اگر مرد اور عورت نے مقدار مہر میں ہزل کیا یعنی یہ طے کیا کہ مہر حقیقت میں ہزار درہم ہوگا لیکن لوگوں کے سامنے بعض دو ہزار نکاح کریں گے۔

لہذا کیا تو اب اگر وہ دونوں مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق کر لیں تو بالاتفاق مہر دو ہزار ہوگا کیونکہ اپنے طے کردہ مذاق سے دونوں کو اعراض کا حق حاصل ہے اور اگر دونوں نے سابق مذاق پر باقی رہنے کا اتفاق کیا تو بالاتفاق ایک ہزار مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ دو ہزار کا ذکر محض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوتا اور بیع و نکاح میں وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں اگر دو ہزار کو شمن قرار نہ دیا جائے تو مذاقہ ہزار کو قبول کرنے کی شرط فاسد ہوگی اور شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا۔

اور اگر مذاق جنس مہر میں ہو مثلاً دونوں بطور مذاق سے لوگوں کے سامنے دینار کا ذکر کریں اور حقیقت میں مہر درہم ہوں تو اگر مذاق سے اعراض پر دونوں اتفاق کر لیں تو مسمیٰ مہر قرار دیا جائے گا اور اگر دونوں بنا علی الہزل پر اتفاق کر لیں یا خالی الذہن ہونے پر دونوں متفق ہوں یا مذاق پر بنا ہونے اور نہ ہونے میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو ان سب صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ جو مہر ہونا چاہئے عقد میں اس کا ذکر ہی نہیں آیا تو گویا انہوں نے بغیر مہر کے شادی کی ہے اور ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوا کرتا ہے لہذا مہر مثل واجب ہوگا بخلاف بیع کے کیونکہ بیع بغیر شمن کے صحیح ہی نہیں ہوتی (اور اس میں مزید تفصیلات ہیں جو اس مختصر کے مناسب نہیں ہیں) اور اگر کسی مرد و عورت کا اصل عقد نکاح میں مذاق ہو یعنی کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ لوگوں کے سامنے میں مذاق قائم سے نکاح کرونگا اور اصل میں ہمارے درمیان نکاح نہیں ہوگا تو یہ عقد لازم ہوگا اور مذاق کا کوئی اعتبار نہ ہوگا

خواہ دونوں اس پر متفق ہوں کہ ہم نے مذاق پر بنا کر کے عقد کیا ہے یا مذاق کو نظر انداز کر دیا تھا یا ہم بوقت عقد خالی الذہن تھے اور خواہ مذاق پر بنا ہونے یا نہ ہونے میں باہم اختلاف ہو جائے اور جیسے یہ حکم نکاح کا ہے یہی طلاق و عتاق کا ہے اور قصاص کو معاف کرنے اور نذر ماننے اور بیکین کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ تین معاملے ایسے ہیں کہ ان کو سپح مج انجام دینا تو سپح مج ہے ہی ان کا مذاق بھی سپح مج پر محمول ہے اور وہ یہ ہیں ۱۔ نکاح ۲۔ اور طلاق ۳۔ اور بیکین۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں بازل سبب سے اور اس کے تکلم سے تو راضی ہے البتہ سبب کے حکم سے راضی نہیں ہے اور ان میں رضادر کار نہیں بلکہ محض سبب کا پایا جانا کافی ہے کیونکہ یہ معاملے ایسے ہیں جن میں نہ احتمال رد ہے نہ اقالہ اور نہ نسخ اور نہ یہ معاملے اپنے اسباب سے مؤخر ہوتے ہیں۔ یہی تو وجہ ہے کہ ان معاملات میں خیاء شرط بھی نہیں ہوتا کیونکہ خیاء شرط تو بعد النقاد سبب حکم کی تاخیر کے لئے موضوع ہے اور ان میں احتمال تاخیر ہے ہی نہیں۔

اور اگر مذاق اُس عقد میں ہو جن میں مال مقصود کی حیثیت سے ہو جیسے خلع اور عتق بشرط ادا مال اور قتل عمد میں مصالحت بالمال تو ان تمام تصرفات میں مال ہی مقصود ہے کیونکہ ان میں بغیر ذکر و تسیمہ



کے مال واجب نہیں ہوتا پھر بھی جب قصد مال کا ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ یہی مقصود ہے تو اگر مذاق کرنے والوں نے اصل عقد کے بارے میں مذاق کیا یعنی دونوں باہم یہ طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے یہ سب تصرفات کرینگے اور حقیقت میں یہ محض ایک مذاق ہوگا اور تصرف کی بنا پر مذاق پر ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو (بعد عقد) تو صاحبین کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک معاملہ خلع میں مذاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ صاحبین کے نزدیک خلع میں خیاری شرط کا احتمال نہیں ہے۔

لہذا اگر خلع میں بیوی کے حق میں خیاری شرط ہو تب بھی مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی اور خیاری باطل ہوگا تو جب خلع میں ان کے نزدیک خیاری شرط کا احتمال نہیں تو خلع میں مذاق بھی باطل ہوگا کیونکہ حکم سے عدم رضا میں مذاق خیاری شرط کے درجہ میں ہے۔ امام محمد نے بسوط کی کتاب الاکراہ میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔ اگرچہ مال فی نفسہ مختل فسخ ہے مگر اصل یہاں طلاق ہے تو جب اس کے اندر احتمال فسخ نہیں ہے تو تابع کے اندر بھی تابع ہونے کی حیثیت سے احتمال فسخ نہ ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب سے کے درجہ میں ہے لہذا عورت کی جانب میں خیاری شرط بھی جائز ہوگا لہذا انہوں نے فرمایا کہ طلاق اور وجوب مال عورت کے اختیار پر موقوف ہے اگر وہ اختیار کرنے تو مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں خواہ یہ مذاق اصل تصرف میں ہو یا قدر مال میں ہو یا جنس مال میں ہو تو جب ان کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب میں خیاری شرط جائز ہے اور مذاق خیاری شرط کے درجہ میں ہے تو ان کے نزدیک مذاق میں بھی حکم ہوگا بس اتنا فرق ہے کہ خیاری شرط میں جبکہ وہ بیع میں ہوتیں دن متعین ہیں اور خلع میں تین دن متعین نہیں بلکہ اگر تین دن کے بعد بھی اس نے اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجتماع لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين ولو ذكر في النكاح الدنانير وغرضها الدراهم يجب مهر مثل كذا النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع ولو هنزلا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم وكذلك الطلاق والعقاق والعفو عن الفضاوي واليمين والنذر لقوله عليه السلام ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق واليمين وكان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي الا ترى انه لا يحتمل خيار الشرط واما فان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعق على مال والصلح عن دم العمد فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا عند ابي يوسف و محمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما سواء هنزلا باصله او بقدر البدل او مجنس يجب المسمى عندهما وصار كذا لا يحتمل الفسخ تبعاً لما عند ابي حنيفة ر فان



الطلاق یتوقف علی اختیارها بکل حال لانہ بمنزلۃ خیار الشرط وقد نصّ عن ابی حنیفۃ فی خیار الشرط من جانبہا ان الطلاق لا یتقع ولا یجب المال الا ان تشاء المرأة فیتقع الطلاق و یجب المال فکذلک ہما لکنۃ غیر مقدر بالثلث -

ترجمہ

اور یہ (بیع) نکاح کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ بالا جماع اقل واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح شرط فاسد فاسد نہیں ہوتا تو دونوں اتفاقوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور اگر ان دونوں نے نکاح میں دنا نیز کو ذکر کیا اور ان کی غرض دراہم ہے تو مہر مثل واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح بغیر تسمیہ کے درست ہے بخلاف بیع کے اور اگر ان دونوں نے اصل نکاح کے متعلق مذاق کیا تو ہزل باطل ہے اور عقد لازم ہے اور ایسے ہی طلاق اور عتاق اور قصاص کو معاف کرنا اور یمین (تعلیق) اور نذر نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ تنہی معاف ایسے ہیں کہ جن کا بیع صحیح تو ہے ہی بیع اور ان کا مذاق بھی صحیح ہے نکاح اور طلاق اور یمین اور اس لئے کہ مذاق کرنے والا سبب کو اختیار کرنے والا سبب سے راضی ہے نہ کہ اس کے حکم سے اور ان اسباب کا حکم رد اور تراضی کا احتمال نہیں رکھتا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ یہ (مذکورہ اسباب میں سے کوئی بھی) خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور بہر حال وہ عقد جس میں مال مقصود ہے جیسے خلع اور طلاق علی المال اور دم عمد سے مصالحت۔ پس محمدؐ نے مبسوط کی کتاب الاکراہ میں خلع کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا اور یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان دونوں کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا خواہ وہ اصل عقد کے بارے میں مذاق کریں یا مال کی مقدار میں یا جنس بدل میں تو صاحبینؒ کے نزدیک مسمی واجب ہوگا اور یہ (بدل مسمی) اس چیز کے مثل ہو گیا جو تابع ہو کر فسخ کا احتمال نہیں رکھتا بہر حال ابو حنیفہؒ کے نزدیک پس طلاق عورت کے اختیار پر موقوف ہے اس لئے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے اور ابو حنیفہؒ کی جانب سے (جامع صغیر میں) عورت کی جانب سے خیار شرط کے بارے میں مصرح ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ عورت چاہے پس (اس وقت) طلاق واقع ہوگی اور مال واجب ہوگا پس ایسے ہی یہاں (ہزل کے اندر ہوگا) لیکن یہ (خیار شرط خلع میں) تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے۔

سبق نمبر ۹۵

وہ معاملات جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع اور عتق علی المال اور دم عمد سے مصالحت تو ان میں سے خلع کے بارے میں جو حکم و اختلاف مذکور ہوا ہے یہی حکم و اختلاف طلاق علی المال اور مصالحت عن العمد کے اندر بھی ہے۔ یعنی صاحبینؒ کے نزدیک مال واجب ہوگا اور عتق واقع ہوگا اور مصالحت درست ہوگی اور امام صاحبؒ کے نزدیک فریق ثانی



کے اختیار پر موقوف ہے۔

پھر مصنفؒ ایک اصول پیش فرماتے ہیں کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہے یعنی وہ امور جو نقص کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ، اور امام صاحبؒ کی اصل کے مطابق وہ امور جن میں مال مقصود ہو جائے جیسے خلع وغیرہ یہاں ہزل کی مواضع پر اس وقت عمل واجب ہوگا جبکہ عاقدین ہزل پر بنا کر لینے پر اتفاق کر لیں تو اب اس کو ہزل شمار کر لیں گے اور اگر عاقدین کا اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ وہ دونوں خالی الذہن تھے یا دونوں میں اختلاف ہو جائے تو خالی الذہن ہونے کی صورت میں اس کو جد پر محمول کریں گے اور اختلاف کی صورت میں جو جد کا مدعی ہے اس کا قول معتبر ہوگا یا امام صاحبؒ کا فرمان ہے بخلاف صاحبینؒ کے کہ وہ اپنی اصل پر ہیں کہ ان کے نزدیک طلاق وغیرہ کا یہاں واقع ہونا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک ہزل ہی سراسر باطل ہے۔

اور اگر کسی نے ہزل کے طریقہ پر اقرار کیا ہو خواہ وہ اقرار ان معاملات کا ہو جو نسخ کا احتمال نہیں رکھتے جیسے طلاق و عتاق وغیرہ تو ہزل کی وجہ سے ان معاملات کے متعلق اقرار باطل ہوگا کیونکہ ہزل نے یہ بات واضح کر دی کہ مجربہ نادر ہے کیونکہ ہزل نفس الامر کے خلاف لوگوں کے سامنے بات ظاہر کرتا ہے۔ اور اقرار مجربہ موقوف ہے تو ہزل کے طریقہ پر مجربہ کا اثبات نہ ہوگا۔

لہذا اگر کسی نے طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد طلب خصومت سے شفعہ سے دست برداری دے دی اور یہ کام اس نے بطریق ہزل کیا تو یہاں اس کا دست بردار ہونا باطل ہوگا اور وہ برابر شفیع رہے گا یعنی اس کی تسلیم غیر معتبر ہوگی لہذا اس کو شفعہ کا حق بدستور باقی رہے گا اس لئے کہ ماقبل میں یہ تفصیل گزر چکی ہے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے اور اتفاق سے تسلیم خیار شرط سے بھی باطل ہو جاتی ہے لہذا ہزل سے بھی باطل ہو جائے گی اور اسی طرح اگر مقروض کو بطریق ہزل قرضہ سے بری کر دیا تو ابراہار باطل ہے اور قرض بدستور برقرار ہے۔

اور اگر بطریق ہزل کسی کافر نے کلمہ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے اپنے دین سے برات کر دی تو واجب ہے کہ اس کے ایمان کا حکم جاری کیا جائے جیسے اگر کسی کافر پر جبر کیا گیا ہو اور اس نے حالت اکراہ میں کلمہ اسلام کا تلفظ کیا ہو تو وہاں بھی اس کے اسلام کا حکم کیا جاتا ہے اس لئے کہ ایمان لانا انشاء ہے اور وہ انشاء ہے جس میں رد اور تراخی کا احتمال نہیں ہے۔ اور اہلیت کے عوارض کسی میں سے ایک عارض سفاہت ہے اور سفاہت باعتبار لغت خفت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں تقاضائے شریعت کے خلاف عمل کرنے کو کہتے ہیں اگر وہ عمل باعتبار اصل کے مشروع ہو مثلاً اسراف اور فضول خرچی یعنی اتفاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بیجا مال خرچ کرنا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سفیہ مجبور عن انصرف نہیں ہوگا خواہ ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل نہیں ہوتا جیسے نکاح و عتاق یا ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل ہو جاتا ہے جیسے بیع و اجارہ کیونکہ عاقل بالغ کو



حکماً تصرف سے روک دینا امام صاحب کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں ہے اور جو تصرفات مذاق سے باطل نہیں ہوتے ان میں صاحبین کے نزدیک بھی یہی حکم ہے لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں سفیہ کو اسی کے نفع کے پیش نظر مجبور قرار دیا جائیگا جیسے صبی اور مجنون کا حکم ہے لہذا صاحبین کے نزدیک سفیہ کی بیع واجارہ وہبہ اور وہ دوسرے تصرفات جن میں احتمال نقض ہے صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اگر اس کو مجبور قرار نہ دیا جائے تو ان تصرفات کی راہ سے اپنا تمام مال بیجا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا۔ اور اپنے مصارف کے لئے بہت المال کا محتاج ہوگا۔

بہر حال اس کو مجبور کیوں نہیں قرار دیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ سفاہت جنون وغیرہ کی طرح امر سماوی نہیں ہے بلکہ یہ تو امر کسی ہے بلکہ یہ تو معصیت ہے گویا کہ یہ خواہشات نفسانی کے غلبہ کی وجہ سے اس امر کے فساد کو اور اس کی قباحیت کے جاننے کے باوجود اس امر پر عمل کر کے عقل کی دشمنی اور مخالفت کر رہا ہے تو یہ مستحق نظر و شفقت اور مستحق رحم و کرم نہیں ہے اس لئے اس کو مجبور علیہ قرار نہیں دیا گیا ہے۔

سوال :- جب یہی بات ہے کہ یہ مستحق نظر و شفقت نہیں ہے سفیہ مبذر سے ۲۵ سال تک اس کا مال کیوں روکا گیا ہے اور اسکے حوالہ کیوں نہیں کیا گیا ہے؟

جواب :- اس کا ثبوت قرآن سے ثابت ہے فرمان باری ہے وَلَا تُولُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا۔ پھر یہ حکم یا تو بطور عقوبت ہے یا یہ خلاف قیاس ہے بہر حال یہ حکم ان دونوں طریقوں میں سے خواہ جس طریقہ پر ہوا اسکے اوپر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مقیس علیہ خلاف قیاس ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَكَذَلِكَ هَذَا فِي نِظَامِ كَرَامَةِ شَرَاهِ انَّمَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْمَوَاضِعَةِ فِيمَا يُؤْتِرْفِيهِ الْهَزْلُ إِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ أَمَا إِذَا اتَّفَقَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْ هَاهُنَا شَيْءٌ أَوْ اخْتَلَفَا حَمْلَ عَلَى الْجَدِّ وَجَعَلَ الْقَوْلُ قَوْلَ مَنْ يَدْعِيهِ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ خِلَافًا لَهَا وَأَمَّا الْأَقْلَامُ فَالْهَزْلُ يَبْطُلُ سِوَاءَ كَانَ الْأَقْلَامُ رَاجِعًا إِلَى الْفَسْخِ أَوْ بَالَا يَحْتَمِلُهُ لِأَنَّ الْهَزْلَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْمَخْبَرَةِ وَكَذَلِكَ تَسْلِيمُ الشَّفْعَةِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالْأَشْهَادُ يَبْطُلُ الْهَزْلُ لَا نَدَمَ مِنْ حِنْسٍ مَا يَبْطُلُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَكَذَلِكَ إِبْرَاءُ الْغَرِيمِ وَأَمَّا الْكَافِرُ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ وَتَبَرَّأَ عَنْ دِينِهِ هَذَا لَا يَجِبُ أَنْ يَحْكُمَ بِإِيْمَانِهِ كَالْمُكْرَهَةِ لَا نَدَمَ مِنْ زِلَّةِ الشَّيْءِ لَا يَحْتَثِلُ حَكْمُهُ الرَّدُّ وَالْتِرَاجِي وَأَمَّا السُّفَهَاءُ فَلَا يَحْتَثِلُ بِالْأَهْلِيَّةِ وَلَا يَنْبَغُ شَيْءٌ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ وَلَا يَجِبُ الْحَجْرُ أَصْلًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَكَذَا عِنْدَ غَيْرِهِ فِيمَا لَا يَبْطُلُ الْهَزْلُ لَا نَدَمَ مِنْ كَابَرَةِ الْعَقْلِ بِنَبْلَةِ الْهَوَى فَلَمْ يَكُنْ سَبَبًا لِلنَّظَرِ وَمَنْعَ الْهَالِ عَنِ السُّفِيَةِ الْمُبْذَرَةِ فِي أَوَّلِ الْبَدْوِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ أَمَّا عَقُوبَةُ عَلَيْهِ أَوْ غَيْرِ



معقول المعنی فلا یجتمل بالمقاییسۃ

ترجمہ

اور ایسے ہی ہے یہ (حکم و اختلاف) اس کے نظائر میں پھر مواضع پر عمل واجب ہے ان معاملات میں جن میں ہزل موثر ہے جبکہ عاقدین ہزل پر بناء کرنے پر اتفاق کر لیں۔ بہر حال جب وہ دونوں اس بات پر اتفاق کریں کہ ان کو کچھ مستحضر نہیں تھا (غالی الذہن تھے) یا دونوں اختلاف کریں تو اس کو چار پر محمول کیا جائے گا اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابو حنیفہ کے قول کے مطابق بخلاف صاحبین کے بہر حال اقرار پس ہزل اس کو باطل کر دیتا ہے اس لئے کہ ہزل دلالت کرتا ہے فحزیر کے نہ ہونے پر اور ایسے طلب مواثیم اور اشہاد کے بعد شفعہ کی تسلیم کہ اس کو ہزل باطل کر دیتا ہے اس لئے کہ یہ (تسلیم شفعہ) ان معاملات کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتے ہیں اور ایسے ہی قرض خواہ کا قرض سے بری کر دینا ہے۔

اور بہر حال جب اس نے کلمہ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے ہزل کے طور پر اپنے دین سے براہت ظاہر کر دی تو اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہے مگرہ کے مثل اس لئے کہ ایمان ایسا انشاء ہے جس کا حکم رد اور نزعی کا احتمال نہیں رکھتا۔

اور بہر حال سفاہت تو وہ اہلیت کے اندر نخل نہیں ہے اور نہ یہ احکام شرعی سے کسی چیز کو رد کرتی ہے اور نہ سفاہ ابو حنیفہ کے نزدیک بالکل حجر کو واجب کرتی ہے اور ایسے ہی ان کے غیر کے نزدیک ان معاملات میں جن کو ہزل باطل نہیں کرتا اس لئے کہ سفاہ عقل کی دشمنی اور مخالفت کرنا ہے غلبہ ہونی کے سبب سے تو سفاہ شفقت کا سبب نہیں ہے اور اول بلوغ میں سفید مبذر سے مال کو رد کنا نفس سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفید پر عقوبت ہے یا یہ غیر معقول المعنی ہے تو یہ مقایست کا احتمال نہیں رکھتا (یعنی یہ اس قابل نہیں کہ اس پر دوسرے کو قیاس کر لیا جائے)

سبق نمبر ۹۴ عوارض مکتبہ میں سے ایک خطا ہے خطا لغتہ صواب اور درست کی ضد ہے اور اصطلاحاً قصد و ارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع

ہو جانے کو خطا کہتے ہیں۔ اور خطا حق اللہ ساقط ہونے کے بارے میں قابلِ عذر ہے جبکہ اجتہاد اور کوشش کے بعد خطا واقع ہو جائے چنانچہ مجتہد اگر اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر جائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا اور سزا اور عقوبت کے سلسلہ میں خطا شبہ کا فائدہ دے گا حتیٰ کہ غلطی نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ حد و قصاص کی گرفت میں آتا ہے۔ لہذا اگر شب زفاف میں خطا کوئی دوسری عورت مرد کے پاس بھیج دی گئی تو خطا اس زنا کی وجہ سے حد واجب نہ ہوگی اور اگر خطا کسی کو قتل کر دیا تو قصاص واجب نہ ہوگا۔



لیکن حقوق العباد ساقط ہونے کے بارے میں خطار کو عذر قرار نہیں دیا جائے گا چنانچہ حقوق العباد میں تعدی کرنے کیوجہ سے اس پر تادان واجب ہوگا اور خطار قتل کی صورت میں اس پر دیت اور کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ترک احتیاط کی وجہ سے کچھ نہ کچھ اس کی کوتاہی ضرور ہے لہذا کفارہ اس پر اور دیت اس کے مائلہ پر واجب ہوگی اور غلطی کی طلاق واقع ہوگی اور اس کی بیع بھی ایسے ہی منعقد ہوگی جیسے مکہ کی بیع منعقد ہوتی ہے۔ اور انہیں عوارض میں سے ایک سفر ہے جو تخفیف کے اسباب میں سے ہے اور سفر کی وجہ سے چار رکعت والی نمازوں میں قہر ہوگا اور روزہ کی تاخیر کی اجازت ہوگی۔ لیکن مرض اور سفر میں فرق ہے کیونکہ مرض اسباب اختیار یہ میں سے نہیں اور سفر اختیاری چیز ہے نیز سفر لازماً داعی الی الافطار نہیں ہے بخلاف مرض کے لہذا سفر اور مرض میں فرق ہوا لہذا جو شخص مسافر ہو اور صبح کو اس نے روزہ کی نیت کی یا مقیم ہے۔ اور روزہ کی نیت ہے اور پھر سفر کیا تو دونوں صورتوں میں افطار درست نہیں بلکہ افطار کی وجہ سے گنہگار ہوگا لیکن چونکہ نفس سفر جو میح افطار ہے وہ موجود ہے تو اس شبہ کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ لیکن اگر مقیم رہتے ہوئے افطار کیا اور پھر سفر کیا تو کفارہ واجب ہوگا لیکن اگر بعد فطر مرین ہو گیا تو کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْخَطَاءُ فَهُوَ لَوْ جُعِلَ عَذْرًا صَالِحًا لَسَقُوطَ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا حَصَلَ عَنْ اجْتِهَادٍ وَشَبَهَةٍ فِي الْعُقُوبَةِ حَتَّى قِيلَ إِنَّ الْخَاطِيَّ لَا يَأْتِمُرُ وَلَا يُوَاضَعُ وَلَا يَحْذَرُ وَلَا يَتَّقِي وَلَا يَنْفَكُ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِيرٍ يَصْلُحُ سَبَبًا لِلْجَزَاءِ الْقَاصِرِ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ وَصَحَّ طَلَاقُهُ عِنْدَنَا وَيَجِبُ أَنْ يُنْعَقَدَ بَيْعُهُ كَبَيْعِ الْمَكْرَةِ وَأَمَّا الْمُسْفَرُّ فَهُوَ مَنْ اسْبَابُ التَّخْفِيفِ يُؤْثِرُ فِي قَصْرِ ذَوَاتِ الْأَرْبَعِ وَفِي تَاخِيرِ الصَّوْمِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْأُمُورِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوجِبًا ضَرُورَةً لَا زِمَةً قِيلَ إِنَّهُ إِذَا أَصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرًا وَمَقِيمًا فَسَافِرًا لَا يَبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ بِخِلَافِ الْمَرِيضِ وَلَوْ أَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيحِ شَبَهَةً فِي الْإِجَابِ الْكَفَّارَةِ وَلَوْ أَفْطَرَ شَوْسَافَرًا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِخِلَافِ

ما اذا مرض لما قلنا

ترجمہ

اور ہر حال خطار پس وہ ایک ایسی قسم ہے جس کو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جبکہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو اور جس کو عقوبت کے دور کرنے میں شبہ قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ کہا گیا ہے خطار کا رنہ گنہگار ہوگا اور نہ حد اور قصاص میں ماخوذ ہوگا لیکن خطار تقصیر کی ایک قسم سے منفک نہیں ہے ایسی تقصیر جو جزا قاصر کا سبب بننے کے لئے صلاحیت رکھتی ہے اور وہ (جزا قاصر) کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک غلطی کی طلاق صحیح ہے اور ضروری ہے کہ غلطی کی بیع منعقد ہو جائے جیسے مکہ کی بیع اور ہر حال سفر تو وہ تخفیف



کے اسباب میں سے ہے جو چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور روزہ کی تاخیر میں موثر ہے لیکن جبکہ سفر امور مختارہ میں سے ہے اور سفر کی ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں جو لازمی ہو تو کہا گیا ہے کہ مسافر نے جب صبح کی صائم ہونے کی حالت میں اور وہ مسافر ہے یا مقیم ہے پس وہ مسافر ہو گیا تو اس کے لئے افطار جائز نہیں ہے بخلاف مریض کے اور اگر مسافر نے افطار کر لیا تو سفر میں صبح کا قیام سقوط ایجاب کفارہ کے حق میں شبہ ہوگا اور اگر افطار کیا پھر سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ مریض ہو گیا ہو (بعد فطر) اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح

۱۔ مکہ کی بیع منعقد ہوگی لیکن فاسد منعقد ہوگی کما سبھی ۲۔ لم یکن موجباً ضرورۃً لازماً ! یعنی سفر ایسی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا جو افطار کی جانب دہلی ہو کیونکہ مسافر بھی روزہ پر بغیر تفرر کے قدرت رکھتا ہے یعنی روزہ کی وجہ سے اس کے بدن میں کوئی آفت نہیں پہنچے گی۔ ۳۔ اگر کسی نے حالت صحت میں افطار کیا پھر مریض ہو گیا تو کفارہ ساقط ہوگا کیونکہ مرض امر سادی ہے۔

سبق نمبر ۹۷

یہاں سے مصنف عوارض مکتبہ میں سے آخری عارض اکراہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں اور یہ آخری عارض ہے اس کے بعد عوارض کا بیان ختم ہو کر حروف معانی کا بیان آئے گا، اکراہ کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے کہ اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا۔ پھر بقول مصنف اکراہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ کامل ۲۔ قاصر، اول کو اکراہ ملجی بھی کہتے ہیں یعنی جس کے اندر بالکل مجبور کر دیا جائے مثلاً کوئی جابریوں کہے کہ اگر تم کام نہیں کرو گے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دوں گا یا ضرور تمہارا ہاتھ کاٹ دوں گا تو ایسے اکراہ سے لامحالہ رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور ثانی کو اکراہ غیر ملجی بھی کہا جاتا ہے جیسے قید و بند یا ایسی مار پیٹ سے ڈرا کر جبر کیا جائے جس سے جان یا اعضاء کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اس قسم کے اکراہ سے اختیار تو باقی رہتا ہے البتہ اس فعل پر رضامندی نہیں ہوتی اور اکراہ کی کوئی بھی قسم خطاب شرع اور اہلیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں بھی عقل و بلوغ موجود ہیں جن پر خطابات شرعیہ اور اہلیت کا دار و مدار ہے اور اکراہ کے وقت کا حکم چار قسموں میں منحصر ہے کبھی اس پر عمل کرنا فرض ہو جاتا ہے کبھی حرام کبھی مباح اور کبھی رخصت یعنی اگر مردار وغیرہ کھانے پر اکراہ کامل کیا جائے تو اس کی حرمت ختم ہو کر اس کا کھانا جان بچانے کے لئے فرض ہے لہذا اگر کھانے سے باز رہا اور موت واقع ہو گئی تو وہ عذاب کا مستحق ہوگا اس لئے کہ جان بوجھ کر اپنے کو ہلاکت میں ڈالا گیا ہے اور جیسے زنا اور نفس معصوم کو قتل کرنا کہ ان کا ارتکاب اکراہ کامل کے باوجود بھی حرام ہے اور جیسے اکراہ کی صورت میں روزہ افطار کرنا مباح ہے اور بوقت اکراہ زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے



بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کچھ فرق نہ آئے اور اگر اہ بھی کامل ہو اباحت اور رخصت کے درمیان یہ فرق ہے کہ رخصت میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا بلکہ محض گناہ ساقط ہونے میں اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اور اباحت کے یہ معنی ہیں کہ فعل کی حرمت ہی اس سے ختم ہو جائے۔

بہر حال اگر اہ کی صورت میں ان افعال کا جن پر مجبور کیا گیا ہے فرض و حرام رخصت و مباح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تکلیفات شرعیہ کا مخاطب و مکلف ہے۔ اگر مرد پر زنا کے متعلق جبر کیا جائے یعنی اگر اہ کامل تو فعل زنا اب بھی حرام ہے اور اگر عورت پر جبر کیا جائے تو رخصت ہے اور زبان سے کلمہ کفر کہنے اور فسادِ صلوة و صوم کے درجہ میں ہے۔

اور درجہ فرق یہ ہے کہ مرد کے فعل میں بچہ کے نسب کا ضیاع لازم آتا ہے کیونکہ زانی سے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوتا اور عورت سے چونکہ بچہ کا نسب منقطع نہیں ہو سکتا اس لئے اس کے حق میں بچہ کا ضیاع لازم نہیں آتا تو مرد کا فعل قتل کے درجہ میں ہے اور عورت کا فعل قتل کے درجہ میں نہیں ہے مگر مرد کے اوپر بھی نہیں البتہ اگر اہ قاصر میں عورت کو زنا پر قدرت دینا جائز نہیں ہے لیکن اگر دیدی تو گنہگار ہوگی مگر اگر اہ قاصر کے دور کرنا کاشد موجود اسلئے ضرور واجب ہوگی۔ خیر اگر اہ اہلیت کے منافی نہیں ہے اس وجہ سے اگر اہ کی وجہ سے مکہ کے اقوال و افعال باطل نہ ہوں گے۔ لہذا اس کی طلاق و عتاق و نکاح اور قتل اور کسی کا مال ضائع کرنا سب معتبر ہے ہاں اگر کوئی تغیر آجائے مثلاً انت طالق ان دخلت الدار تو جو حکم غیر مکہ کا ہے وہی مکہ کا ہوگا۔

سوال :- جب اگر اہ کی وجہ سے اقوال و افعال باطل نہیں ہوتے تو پھر اگر اہ کا اثر کہاں ظاہر ہوگا؟
جواب :- اگر اہ کا اثر یہ ہوگا کہ اگر اہ کامل کی وجہ سے بشرط عدم مانع فعل کی نسبت سبائے مکہ کے مکہ کی جانب ہو جائے گی، و سبکی تفصیل۔ اور اگر اہ کے قاصر ہونے کی صورت میں چونکہ رضا مفقود ہے اس وجہ سے وہ افعال فاسد ہوں گے کہ جو احتمال نقض و فسخ رکھتے ہوں اور ان میں رضا درکار ہوتی ہو جیسے بیع و اجارہ ہیں البتہ نکاح و طلاق وغیرہ کہ وہ نہ قابل نقض ہیں اور نہ ان میں رضا درکار ہے زبان سے تکلم کافی ہے اس وجہ سے یہ معتبر اور صحیح ہوں گے۔

لہذا مکہ کا اقتدار خواہ کسی چیز کے بارے میں ہو خواہ طلاق و نکاح کے بارے میں ہو یا بیع و اجارہ کے خواہ اگر اہ کامل ہو یا قاصر یہ اقرار صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اقرار کا حکم کے لئے حکمی عذر اور مجبہ چاہئے اور وہ یہاں معدوم ہے جس کے عدم پر دلیل (اگر اہ) موجود ہے۔ اور اگر کسی عورت پر خلع قبول کرنے پر جبر کیا گیا تو چونکہ اس میں دو چیزیں ہیں ایک طلاق اور دوسری مال کا وجوب اول کے لئے رضا درکار نہیں اور ثانی کے لئے رضا درکار ہے۔ لہذا ایسی صورت میں طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن مال لازم نہ ہوگا اس لئے اگر اہ کی وجہ سے عورت نہ سبب (عقد خلع) سے راضی ہے اور نہ حکم (وجوب مال) سے۔ مگر طلاق میں عدم رضا کچھ مغل نہیں البتہ مال میں مغل ہے لہذا بغیر وجوب مال کے طلاق واقع ہو جائیگی



جیسے اگر صغیرہ کے شوہر نے صغیرہ کو مال کے عوض طلاق دی اور صغیرہ نے قبول کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا۔

سوال :- طلاق کے بارے میں ہزل و اکراہ کا جب ایک درجہ ہے اور دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو جیسے ہزل میں طلاق اور مال میں انفعال نہیں ہے بالاتفاق کما تر، اسی طرح اکراہ کی صورت میں بھی طلاق اور مال میں انفعال نہ ہونا چاہئے ؟

جواب :- ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے اس لئے کہ ہزل کے اندر سبب رضا ہوتی ہے اور حکم سے رضا نہیں ہوتی اور اکراہ میں دونوں ہی رضا نہیں ہے نہ سبب سے اور نہ حکم سے۔ تو ہزل تو مذکورہ تفصیلاً کے مطابق خیار شرط کے درجہ میں ہے،

بہر حال اکراہ قاصر کا اثر یہ ہوتا ہے۔ اور اکراہ کامل کی صورت میں (ان لم یمنع مانع) فعل کی نسبت مکہ کی جانب ہو جاتی ہے، اور مکہ کو مکہ کے لئے ایک آلہ شمار کر لیا جاتا ہے اسی لئے قصاص وغیرہ مکہ پر واجب ہوگا لہذا اگر اکراہ کامل کی صورت میں مکہ نے کسی کو قتل کر دیا تو اس کا قاتل مکہ ہوگا اور قصاص مکہ پر واجب ہوگا اور اختیار اگرچہ مکہ کے اندر بھی موجود ہے مگر یہ اختیار فاسد ہے اختیار صحیح کے مقابلہ میں جس کا کوئی شمار نہ ہوگا لیکن اگر وہ اکراہ ایسے معاملات میں ہو کہ وہاں مکہ کو مکہ کا آلہ شمار ہی نہیں کر سکتے تو پھر مجبوری ہے اور برنار مجبوری فعل اختیار فاسد بھی کی طرف منسوب کرنا پڑے گا جیسے کھانا اور دلی کرنا اور اقوال چونکہ دوسرے کی زبان سے بول نہیں سکتا اور دوسرے کے ذکر سے دلی نہیں کر سکتا اور دوسرے کے مؤخر سے کھا نہیں سکتا۔

اور جو فعل ایسا ہو کہ ذات فعل کے لحاظ سے اس میں احتمال ہے کہ اس میں مکہ کو مکہ کا آلہ شمار کیا جائے لیکن محل کے لحاظ سے اس میں اس کا احتمال نہیں ہے کہ مکہ کو مکہ کا آلہ شمار کیا جائے تو اس کو بھی قسم ثانی میں شمار کیا جائے گا اور مباشرت کو اصل قرار دیا جائے گا اور اس کو مکہ کا آلہ شمار نہیں کیا جائے گا جیسے کسی محرم پر جبر کیا گیا کہ وہ شکار کو قتل کرے تو یہ قتل صرف فاعل مباشرت پر مقصود رہے گا کیونکہ مکہ کا مقصد یہ ہے کہ اپنے احرام پر جنایت کرے جس میں وہ مکہ کا آلہ نہیں بن سکتا ورنہ اگر مکہ کو مکہ کا آلہ قرار دیا جائے تو مکہ کا احرام محل جنایت ہو جائے گا اگر وہ محرم ہو اور یہ مکہ کے مقصد کے خلاف ہے نیز اس میں اکراہ کو بھی باطل کر دینا ہے اور اکراہ ہی کی وجہ سے فعل مکہ کی طرف منتقل ہوا کرتا ہے اور اکراہ کو اپنے باطل کر دیا تو پھر محل جنایت محل اول ہی بنائیں مکہ کا احرام، تو اس سے پہلے ہی سے فاعل و مباشرت پر مقصود قرار دیا جائے گا تاکہ لغو افعال میں اشتغال لازم نہ آئے کیوں کہ لوٹ پھیر کر پھر یہی بات سامنے آئے گی۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔



وَأَمَّا الْإِكْرَاهُ فَنَوْعَانِ كَأَمِلٌ يُفْسِدُ الْإِخْتِيَارَ وَيُوجِبُ الْإِلْجَاءَ وَقَاصِرٌ يَعْذِرُ الرِّضَاءَ وَلَا يُوْجِبُ
الْإِلْجَاءَ وَالْإِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهِ لَا يَنَالُ فِي الْأَهْلِيَّةِ وَلَا يُوْجِبُ وَضْعَ الْخَطَابِ مَجَالٌ لِأَنَّ الْمَكْرَهَ مُبْتَلًى
وَالْإِبْتِلَاءُ يَحْتَقِقُ الْخَطَابَ الْآتِرَى أَنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحُظْرٍ وَأَبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَأْتِي
فِيهِ مَرَّةٌ وَيُوجِبُ أُخْرَى فَلَا رُخْصَةَ فِي الْقَتْلِ وَالْجَرْحِ وَالزَّانَا بِعَذْرٍ أَلَا كِرَاهٌ أَصْلًا وَلَا حُظْرَ مَعَ
الْكَامِلِ مِنْهُ فِي الْمَيْتَةِ وَالْخَمْرِ وَالْخَنْزِيرِ وَرُخْصٌ فِي أَجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ وَافْسَادِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ
وَاتْلَافِهِ مَالِ الْغَيْرِ وَالْجَنَابَةِ عَلَى الْأَحْرَامِ وَتَمْكِينِ الْمَرْأَةِ مِنَ الزَّانَا فِي الْإِكْرَاهِ الْكَامِلِ وَأَنَّمَا
فَارَقَ فَعْلَاهَا فَعْدَهُ فِي الرُّخْصَةِ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْوَلَدِ لَا تَقْطَعُ عَنْهَا فَلَمْ يَكُنْ فِي مَعْنَى الْقَتْلِ مُخْلَافُ
الرَّجُلِ وَلِهَذَا وَجِبَ الْإِكْرَاهُ الْقَاصِرُ شَبَهَةً فِي دَرَجَةِ الْحَدِّ عَنْهَا دُونَ الرَّجُلِ قُتِبَتْ بِهَذِهِ الْجُمْلَةِ
أَنَّ الْإِكْرَاهَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَبْطُلَ شَيْءٌ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ جُمْلَةً أَلَّا بِدَلِيلٍ غَيْرِهِ عَلَى
مِثَالِ فَعْلِ الطَّائِعِ وَأَمَّا يَظْهَرُ أَثَرُ الْإِكْرَاهِ إِذَا تَكَامَلَ فِي تَبْدِيلِ النِّسْبَةِ وَأَثَرُهُ إِذَا قَصُرَ فِي تَغْوِيَتِ
الرِّضَاءِ فَيُفْسِدُ بِالْإِكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلَ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَلَا يَصِحُّ
الْأَقَارِيرُ كُلُّهَا لِأَنَّ صَحَّتَهَا تَعْتَمِدُ قِيَامَ الْمَخْبَرَةِ وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَتُهُ عَدَمُهُ وَإِذَا انْقَضَى
الْإِكْرَاهُ بَقِيَ الْبَالُ فِي الْخَلْعِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالْبَالُ لَا يَجِبُ لِأَنَّ الْإِكْرَاهَ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ بِالسَّبَبِ
وَالْحُكْمُ جَمِيعًا وَالْبَالُ يَتَعَدَمُ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَانَ الْبَالُ لَمْ يُوجَدْ فَوْقَ الطَّلَاقِ بِغَيْرِ
مَالٍ كَطَّلَاقِ الصَّغِيرَةِ عَلَى مَالٍ مُخْلَافِ الْهَزْلِ لِأَنَّهُ يَنْبَغُ الرِّضَاءُ بِالْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ فَكَانَ
كَشَرَطِ الْخِيَارِ عَلَى مَا مَرَّ وَإِذَا انْقَضَى الْإِكْرَاهُ الْكَامِلُ بَمَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ فِيهِ أَلَّا لَغَيْرِهِ
مِثْلُ اتْلَافِ النَّفْسِ وَالْبَالُ يَنْسَبُ الْفِعْلُ إِلَى الْمَكْرَهَةِ وَلِزَمَهُ حُكْمُهُ لِأَنَّ الْإِكْرَاهَ الْكَامِلَ يَفْسِدُ
الْإِخْتِيَارَ وَالْفَاسِدُ فِي مَعَارِضَةِ الصَّحِيحِ كَالْعَدَمِ فَضَارَ الْمَكْرَهَةُ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الْإِخْتِيَارِ أَلَّا لِمَكْرَهَةٍ نِيَامًا يَحْتَمِلُ ذَلِكَ أَمَّا فِيمَا يَحْتَمِلُ فَلَا يَسْتَقِيمُ
نِسْبَتُهُ إِلَى الْمَكْرَهَةِ فَلَا يَقَعُ الْمَعَارِضَةُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُكْمِ فَبَقِيَ مَنْسُوبًا إِلَى الْإِخْتِيَارِ الْفَاسِدِ وَذَلِكَ
مِثْلُ الْأَكْلِ وَالْوُطْئِ وَالْأَقْوَالِ كُلِّهَا فَإِنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَأْكُلَ الْإِنْسَانُ بِفَمِّ غَيْرِهِ وَأَنْ يَتَكَلَّمَ
كَذَلِكَ إِذَا كَانَ نَفْسُ الْفِعْلِ مِمَّا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ فِيهِ أَلَّا لَغَيْرِهِ أَلَّا أَنْ الْمَحَلَّ غَيْرُ
الَّذِي يُلَاقِيهِ الْإِتْلَافُ صَوْرَةً وَكَانَ ذَلِكَ يَتَبَدَّلُ بَأَنَّهُ يُجْعَلُ أَلَّا مِثْلُ إِكْرَاهِ الْحَرَمِ عَلَى قَتْلِ
الصَّيِّدِ أَنْ ذَلِكَ يَقْتَضِرُ عَلَى الْفَاعِلِ لِأَنَّ الْمَكْرَهَةَ إِنَّمَا حَمَلَهُ عَلَى أَنْ يَجْنِيَ عَلَى أَحْرَامِ نَفْسِهِ وَ
هُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَصْلُحُ أَلَّا لَغَيْرِهِ وَلَوْ جُعِلَ أَلَّا لَيَصِيرُ مَحَلَّ الْجَنَابَةِ أَحْرَامَ الْمَكْرَهَةِ وَفِيهِ مُخْلَافُ
الْمَكْرَهَةِ وَبَطْلَانُ الْإِكْرَاهِ وَعَوْدُ الْأَمْرِ إِلَى الْمَحَلِّ الْأَوَّلِ

ترجمہ :- اور بہر حال اگر اہ کی دو قسمیں ہیں ایک کامل جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور الجار کو



ثابت کرتا ہے اور دوسرا قاصر جو ضابطہ معدوم کرتا ہے، اور الجار کو ثابت نہیں کرتا اور اکراہ اپنی تمام قسموں کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی حال میں خطاب کے سقوط کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ مکرمہ مبتلیٰ ہے اور ابتلاء خطاب کو محقق کرتا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مکرمہ مترود ہے (اس فعل کو انجام دینے میں جس پر اکراہ کیا گیا ہے) فرض حرام اور اباحت و رخصت کے درمیان اور اس میں کبھی مکرمہ گنہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے۔ لہذا قتل اور جرح اور زنا میں اکراہ کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اکراہ کامل کے ساتھ مردار، اور شراب اور خنزیر میں کوئی ممانعت نہیں ہے اور اکراہ کامل میں کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے کی اور نماز اور روزہ کو فاسد کرنے کی اور غیر کامل ضائع کرنے کی اور احرام پر جنابت کرنے کی اور عورت کے لئے زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے جدا ہے رخصت کے سلسلہ میں اس لئے کہ ولد کی نسبت عورت سے (کسی حال میں) منقطع نہیں ہوتی تو یہ عورت کی تمکین (قتل کے درجہ میں نہیں ہے بخلاف مرد کے اور اسی وجہ سے اکراہ قاصر عورت سے حدود و کرنے میں شبہ کو ثابت کرے گا نہ کہ مرد کی طرف سے تو ان تمام تقاریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ تمام افعال و اقوال میں سے کسی شئی کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر کسی ایسی دلیل سے جو اس کو (قول و فعل کو) بدل دے غیر مکرمہ کے فعل کے مثل۔ اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ کامل ہو جائے نسبت کی تبدیلی میں اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ قاصر ہو رضاکو فوت کر دینے میں پس اکراہ کی وجہ سے وہ فعل فاسد ہوگا جو فسق کا احتمال رکھتا ہے اور رضاکو پر موقوف ہے جیسے بیع اور اجارہ اور تمام اقاریہ صحیح نہ ہونگے اس لئے کہ اقاریہ کی صحت مجربہ کے قیام پر اعتماد رکھتی ہے اور مجربہ کے نہ ہونے کی دلیل قائم ہے اور جبکہ اکراہ متصل ہو جائے ضلع کے اندر مال کو قبول کرنے کے ساتھ تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضاکو معدوم کر دیتا ہے اور مال رضائے ہونے کے وقت معدوم ہو جاتا ہے تو گویا کہ مال مذکور ہی نہیں ہوا تو طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی جیسے صغیرہ کو مال پر طلاق دینا بخلاف نزل کے اسلئے کہ نزل حکم سے رضا کو روکتا ہے نہ کہ سبب سے تو نزل خیار شرط کے مثل ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔ اور جب کہ اکراہ کامل ایسے فعل سے متصل ہو جائے جس میں فاعل اپنے غیر کے لئے مال بن سکے جیسے نفس کو تلف کر دینا اور مال کو تلف کر دینا تو فعل مکرمہ کی طرف منسوب ہوگا اور مکرمہ پر اس فعل کا حکم لازم ہوگا اسلئے کہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور اختیار فاسد اختیار صحیح کے مقابلہ میں مثل عدم کے ہے تو مکرمہ عظیم الاختیار کے درجہ میں ہو گیا جو مکرمہ کے لئے مال ہے ایسے فعل کے اندر جس میں اس کا احتمال ہو۔

بہر حال ایسے فعل میں جس میں اس کا احتمال نہ ہو تو فعل کی نسبت مکرمہ کی طرف درست نہ ہوگی تو معارضہ واقع نہ ہوگا (اختیار صحیح اور فاسد کے درمیان) حکم کی نسبت کے استحقاق کے بارے میں تو فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب ہوگا اور یہ جیسے کھانا اور وطی اور تمام اقوال اس لئے کہ یہ بات غیر مقصور ہے

کر انسان اپنے غیر کے منہ سے کھائے اور یہ کلام کرے اور ایسے ہی (فعل مباشر ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے) جب کہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو جیسا کہ منصوص ہو سکے کہ فاعل اس میں اپنے غیر کا آلہ بنائے مگر محل جنایت اس محل کا غیر ہے جس کو اتلاف ملائی ہوا ہے باعتبار صورت کے اور محل بدل جائیگا اس طریقہ پر کہ مکہ کو آلہ قرار دیا جائے جیسے محرم کو مجبور کر دینا شکار کے قتل پر تو یہ قتل فاعل ہی پر مقصور رہے گا اس لئے کہ مکہ نے اس کو ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکہ اس میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو آلہ قرار دیدیا جائے تو مکہ کا احرام محل جنایت ہو جائیگا اور اس میں مکہ کے مدعی کی مخالفت اور اکراہ کا بطلان ہے اور امر جنایت کا محل اول کی جانب لوٹتا ہے۔

تشریح

۱۔ وکذلک اذا کان نفس الفعل الخ یعنی یہ تو ممکن ہے کہ اس فعل میں فاعل غیر کا آلہ ہو سکتا ہے یعنی اس ذات سے یہی بات واضح ہوتی ہے لہذا اگر مکہ بکری کو ذبح کرے تو یہ فعل مکہ کی جانب منسوب ہوگا مگر یہاں محل اکراہ اور محل جنایت اور ہے اور جو چیز صورت تلف ہوتی ہے اور ضائع ہوتی ہے یعنی شکار وہ اور ہے۔

وکان ذلک تبدل الخ کان کا پہلے کان پر عطف ہے اور ذلک کا مشار الیہ محل جنایت ہے اور یہ پورا جملہ اَلَا اِنَّ الْمَحَلَّ کا بیان ہے۔ ان ذلک یفتقر الخ یہ مثال مذکور کی وضاحت ہے۔

سبق نمبر ۹۸

جب ما قبل میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ جہاں فعل کی نسبت مکہ کی طرف کرنے میں محل جنایت میں تبدل لازم آئے تو پھر وہ فعل مکہ کی طرف ہی منسوب ہوگا تو اس پر مصنف دو جزئی پیش فرما کر دوسری بات ارشاد فرمائیں گے۔ فرماتے ہیں کہ جب مکہ نے مکہ کو قتل پر مجبور کیا تو فعل قتل مکہ کی جانب منسوب ہوگا لیکن فعل قتل کا گناہ مکہ کی جانب منتقل نہ ہوگا بلکہ مکہ ہی گنہگار ہوگا اس لئے کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے اگر یہاں مکہ کو مکہ کیلئے آلہ قرار دیا جائے تو محل جنایت کی تبدیلی لازم آئے گی جو باطل ہے۔

اسی طرح اگر مکہ نے کسی شخص کو بیع و تسلیم پر مجبور کیا تو یہاں مکہ کی تسلیم مکہ کی جانب منتقل نہوگی ورنہ محل جنایت کا تبدل لازم آتا ہے۔ کیونکہ اگر تسلیم کو مکہ کی جانب منتقل کر دیں تو یہ فعل بیع فاسد کے بجائے خالص غضب ہو جائیگا ورنہ ظاہر ہے کہ کوئی شخص یہ قدرت نہیں رکھتا کہ دوسرے کی چیز کسی کے سپرد کرے یا دوسرے کی چیز اس کی رضامندی کے بغیر بیچے تو تسلیم مکہ کا فعل ہے البتہ اس تسلیم کے تحت مکہ کی جانب سے غضب کا صدور ہوا ہے تو یہی فعل مکہ کے لحاظ سے غضب ہے اور مکہ کے لحاظ سے بیع اور تسلیم ہے۔ مکہ کے لحاظ سے اب یہاں یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر مکہ نے اعتاق پر اکراہ کیا تو یہاں مکہ مکہ کے لئے آلہ ہوگا یا نہیں تو اس کے لئے مصنف نے بطور تمہید ایک قاعدہ پیش فرمایا کہ جہاں مکہ کے قتل کو مکہ کی جانب



منتقل کیا جاتا ہے اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں۔ وہاں مکڑہ کی جانب انتقال معقول و منظور ہو۔ ۲۔ اور مکڑہ کی جانب سے اس فعل کا صدور جتنا ہو بلکہ حکماً ہو ورنہ حساً ہونے کی صورت میں اس فعل کی نسبت مکڑہ کی طرف حقیقتہً ہوگی نہ مکڑہ۔

اس کے بعد مسئلہ پیش فرمایا کہ اعتناق پر اکراہ کی صورت میں کلام کا تکلم مکڑہ کی طرف سے ہوا ہے البتہ اتلاف کے معنی انتقال کے اعتبار سے مکڑہ کی طرف سے پائے گئے ہیں، اس لئے کہ اتلاف و اعتناق میں فی الجملہ انفصال و انفکاک ہے اس لئے کہ غلام کو قتل کرنے کی صورت میں اتلاف پایا گیا ہے اور اعتناق نہیں پایا گیا ہے۔ تو اتلاف میں یہ صلاحیت ہے کہ اس کو اصل یعنی مکڑہ کی طرف منتقل کر دیا جائے اور یہ مذکورہ تمام تفصیلات ہمارے نزدیک ہیں، اور امام شافعی رحمہ مکڑہ کے تمام تصرفات کو لغو قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اکراہ ناحق ہو ورنہ اگر اسلام پر مجبور کیا گیا تو مکڑہ کا اسلام صحیح ہے، امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ قول کی صحت کے لئے قصد و اختیار درکار ہے تاکہ قصد و اختیار دلی بات کا ترجمان بن سکے لہذا عدم قصد کے وقت مکڑہ کا قول باطل ہو جائیگا۔

اور امام شافعی رحمہ نے جس دانتی کے ساتھ اکراہ کو بھی قتل کے ساتھ اکراہ کے مثل شمار کیا ہے اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ جب کسی فعل پر مکڑہ کو مجبور کیا گیا اور اکراہ کا مل ہو تو فاعل سے فعل کا حکم ساقط ہو جائیگا اور اکراہ کا مل یہ ہے کہ اس صورت میں مکڑہ کے لئے اس فعل کو انجام دینا جائز ہو جائے تو ایسی صورت میں اگر فعل مکڑہ کی جانب منسوب ہونے کا امکان رکھے تو منسوب ہوگا ورنہ فعل سرے سے باطل ہو جائے گا۔ یہ امام شافعی رحمہ کے مذہب کی تفصیلات ہیں رہا ہمارے مذہب کا خلاصہ تو وہ پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ اکراہ سے نہ فعل معدوم ہوتا ہے اور نہ اختیار البتہ رضا منافی ہو جاتی ہے اور اکراہ کے کامل ہونے کی صورت میں اختیار باقی تو رہتا ہے لیکن یہ اختیار قاصر ہوتا ہے۔

پھر مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ ہماری کتاب جس بحث سے ختم ہوگی وہ حروف معانی کی بحث ہے اس لئے اب اس کو بیان کیا جاتا ہے۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

ولهذا قلنا ان المکره على القتل یا شکر لا نه من حیث انه یوجب الما شکر جنایة على دین القاتل وهو لا یصلح فی ذلك الا لغیرہ ولوجعل الا لغیرہ لتبدل محل الجنایة وكذلك قلنا فی المکره على البیع والتسليم ان تسليم یقتصر علیه لان التسليم تصرف فی بیع نفسه بالاکتتام وهو فی ذلك لا یصلح الا لغیرہ ولوجعل المکره الا لغیرہ لتبدل محل ولتبدل ذات الفعل لان حیث یصیر غصباً محضاً وقد نسبنا الى المکره من حیث هو غصب اذا ثبت انما مکره حکمی صرنا الیه استقام ذلك فیما یعقل ولا یحبس فقلنا ان المکره على الاعتناق بما فیہ الحما هو المتکلم ومعنی الاتلاف منه



منقول الی الذی اگر وہ لاندہ منفصل عنہ فی الجملۃ و محتمل للنقل باصلہ و هذا عندنا
وقال الشافعی تصرفات المکرہ قولاً تكون لغوا اذا كان الاکراه بغیر حق لان صحۃ
القول بالقصد والاختیار لیکون ترجیحة عما فی الضمیر فیبطل عند عدمہ والاکراه
بالحبس مثل الاکراه بالقتل عندہ واذا وقع الاکراه علی الفعل فاذا تم الاکراه بطل
حکم الفعل عن الفاعل وقامہ بان یجعل عذراً یبطل به الفعل فان امکن ان ینسب
الی المکرہ لنسب الیہ والا فبطل اصلاً وقد ذکرنا نحن ان الاکراه لا یعدم الاختیار
لکن ینتفع به الرضاء ویفسد به الاختیار الی آخر ما قررناہ والذی یقع بہ ختم الکتاب ۔

ترجمہ

اور اسی درجہ سے ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا ہے وہ گنہگار ہوگا اس لئے کہ قتل
اس حیثیت سے کہ وہ گناہ واجب کرتا ہے، قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اس
سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو اس کے غیر کے لئے آلہ قرار دیا
جائے تو محل جنایت بدل جائیگا اور ایسے ہی ہم نے کہا اس شخص کے متعلق جس کو بیع اور تسلیم پر مجبور
کیا گیا ہو اس کی تسلیم اسی پر مقصور رہے گی اس لئے کہ تسلیم اپنی بیع کے اندر تصرف ہے انتہام کے سلسلہ
میں اور مکروہ اس سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر مکروہ کو اس کے غیر کے
لئے آلہ قرار دیدیا جائے تو محل جنایت بدل جائے گا اور فعل کی ذات بدل جائے گی اس لئے کہ تسلیم اس
وقت محض غضب ہو جائیگی اور ہم نے تسلیم کو مکروہ کی جانب منسوب کیا ہے غضب ہونے کی حیثیت سے
اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ انتقال امر حکمی ہے جس کی جانب ہم نے رجوع کیا ہے تو یہ انتقال اس
فعل میں درست ہوگا جو معقول ہو اور غیر محسوس ہو تو ہم نے کہا کہ جس شخص کو مجبور کیا گیا ہے اعتاق پر
ایسے اکراہ کے ساتھ جس میں الجار ہو تو مکروہ ہی نکل کرے والا ہے اور مکروہ سے اتلاف کے معنی مکروہ کی
جانب منتقل ہو جائیں گے اس لئے کہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہو جاتا ہے، اصل اتلاف (مکروہ کی جانب)
نقل کا محتمل ہے اور یہ مذکورہ احکام اکراہ ہمارے نزدیک ہیں اور شافعی رحمہ نے فرمایا کہ مکروہ کے تمام
قوی تصرفات لغو ہیں جبکہ اکراہ نا حق ہو اس لئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ہوتی ہے تاکہ قول دلی
بات کا ترجمہ بن جائے تو اس کے (قصد و اختیار کے) نہ ہونے کے ساتھ قول باطل ہو جائے گا اور اکراہ
بالحبس اکراہ بالقتل کے مثل ہے شافعی رحمہ کے نزدیک اور جب فعل پر اکراہ واقع ہو تو جب اکراہ تام
ہو جائے تو فاعل سے فعل کا حکم باطل ہو جائے گا اور اکراہ کی تمامیت یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر
قرار دیا جائے جو مکروہ کے لئے فعل کو مباح کر دے پس اگر یہ ممکن ہو کہ فعل مکروہ کی طرف منسوب ہو
تو منسوب کر دیا جائیگا ورنہ فعل بالکل باطل ہو جائیگا اور ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم



نہیں کرتا لیکن اس کی وجہ سے رضائے منتفی ہو جاتی ہے یا اس سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے ان تمام تفصیلات تک جن کو ہم بیان کر چکے ہیں اور وہ جس سے کتاب کا ختم کرنا واقع ہوگا وہ حروف معانی کا باب ہے۔

تشریح

۱۔ ولہذا الخ یعنی اس وجہ سے کہ جہاں تبدل محل جہایت لازم آتا ہو وہاں فعل مباشر مقصور ہوگا مگرہ کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ ۲۔ مگرہ پر تسلیم مبیع پر اگر اہ کی صورت میں تسلیم صرف مکرہ پر مقصور ہوگی ورنہ مکرہ کی جانب تسلیم کے منتقل کرنے سے تبدل محل لازم آئے گا اور اس وقت تسلیم متم عقد ہوئے کے بجائے خالص غضب ہو جائیگی۔ ۳۔ وقد نبناہ الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ جو فعل ایسا ہو کہ اس میں مکرہ کا آلہ بن سکے تو اس میں فعل کو مکرہ کی جانب منسوب کر دیا جاتا ہے تو یہاں بھی فعل ایسا ہی ہے اس لئے مکرہ کی جانب اس کی نسبت ہونی چاہئے؟

جواب :- اس تسلیم کے تحت میں اٹلاف بھی پایا گیا ہے تو وہ اٹلاف مکرہ کی جانب منسوب ہے لہذا اگر مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جائے تو مکرہ کو اختیار ہے اگر چاہے تو مکرہ سے یوم تسلیم کی قیمت کا ضمان لے اور اگر چاہے مشتری سے ضمان لے۔

ورنہ اگر اس تسلیم کو محض مکرہ کا فعل قرار دیدیا جائے تو یہ خالص غضب ہوگا حالانکہ یہاں مشتری کا اعتاق جائز ہے بہر حال اس میں اٹلاف اور بیع دونوں حیثیتوں کا لحاظ کیا گیا ہے۔
۴۔ صرنا لہ : یہ امر حکمی کی صفحت ۷۷ والذی یقع بہ : مبتدأ ہے اور باب حروف المعانی اس کی خبر ہے۔ اور حروف معانی کی صراحت حروف مبانی سے احتراز کے لئے ہے اور حروف کا اطلاق بر بنار تغلیب ہے ورنہ کلمات شرط وظرف اسماء ہیں نہ کہ حروف۔

سبق نمبر ۹۹

حقیقت میں حروف معانی کی بحث نحوی بحث ہے مگر چونکہ اس پر

فقہ کے کچھ مسائل موقوف ہیں اس لئے حضرات اصولیین اس سے بحث کرتے ہیں اور ان میں سب سے زیادہ استعمال حروف عطف کا ہوتا ہے اور حروف عطف میں بھی اصل واو ہے کیونکہ وہ قسم تقییدات سے پاک ہے اس لئے پہلے اس کا بیان فرماتے ہیں۔

صاحبین رحمہ کے نزدیک داو مقارنت کے لئے ہے اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک ترتیب کے لئے ہے مگر امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جمع کیلئے نہ اس میں مقارنت ملحوظ ہے اور نہ ترتیب اور عام اہل لغت اور ارباب فتویٰ کا یہی مسلک ہے۔

سوال :- جب امام صاحب رحمہ کے نزدیک داو مطلق جمع کیلئے ہے تو اس مثال سے اعتراض وارد ہوگا جبکہ کسی شخص نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا ان نکحتہا فی طالق و طالق اگر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اور چونکہ وہ غیر مدخولہ ہے اس لئے وہ بائنہ ہو جائیگی



لہذا دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک تین طلاق واقع ہوگی اس لئے کہ ان کے نزدیک دو مقارنت کیلئے ہے تو مرد کا یہ قول ان نچھائی طالق ثلثا کے درجہ میں ہو گیا تو صاحبین رحمہ پر تو کوئی اعتراض نہیں البتہ امام صاحب پر اعتراض ہے کہ جب وہ دو کو ترتیب کے لئے نہیں مانتے تو یہ ترتیب کہاں سے انہوں نے نکال دی اور یوں فرمایا کہ اول واقع ہوگی اور ثانی اور ثالث کا عمل نہیں رہا۔

جواب :- یہاں ترتیب دو کا مقتضائیں ہے بلکہ ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ شرط مذکور کے ساتھ اصلہ اول طلاق کا تعلق ہے اور ثانی اور ثالث کا شرط سے تعلق طلاق اول کے واسطے سے ہے اور واسطہ خود واسطہ سے پہلے ہوا ہی کرتا ہے لہذا ترتیب مفہوم ہوئی اگر یہ ترتیب دو کا مقتضی ہوتا تو اس کا اعتراض بر محل ہوتا۔

سوال :- چلے اس اعتراض سے تو آپ پنج گئے مگر دوسرا اعتراض اور ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک فضولی نے نزدیک دو باندیوں کا نکاح خالد سے کر دیا اور فضولی نے یہ نکاح ان دونوں باندیوں کی رضا مندی سے کیا تو یہ نکاح زید کی اجازت پر موقوف ہے، ابھی زید نے اجازت نہیں دی تھی کہ وہ ان دونوں باندیوں کو آزاد کرتا ہے اور اتفاق کے لئے یہ الفاظ استعمال کرتا ہے۔ کہتا ہے

اعتقت ہذہ و ہذہ الخ توجب و اوجع کیلئے ہے تو دونوں کا نکاح جائز ہونا چاہئے لیکن یہاں بھی ایسا نہیں بلکہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی کا نکاح صحیح ہو گیا اور دوسری کا باطل ہے، تو یہاں آپ ترتیب کے قائل ہو گئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دو مطلق جمع کیلئے مقارنت کے لئے اور نہ ترتیب کیلئے؟

جواب :- جب آخر کلام اول کے لئے مغیر ہو تو اول ہو گا اور آخر آخر ہو گا یعنی باعتبار تکم جو اول ہے تو دوسرے کے آنے سے پہلے ہی اس کے تکم کی وجہ سے اول پر اس کا حکم مرتب ہو جائے گا اور یہاں دونوں نکاح موقوف تھے لیکن جب آثار نے اعتقت ہذہ کہا تو اولیٰ کا نکاح صحیح ہو گیا اور ابھی دوسرے ہذہ کا تکم بھی نہ ہوا تھا کہ ثانیہ کا نکاح باطل ہو گیا کیونکہ وہ باندی ہے اور باندی حالت انضمام میں محلات میں سے نہیں ہے بلکہ فقط حالت افراد میں محلات میں سے ہے تو اس کا تعلق ترتیب سے نہیں بلکہ اس قاعدہ سے ہے۔

سوال :- اگر بات یونہی ہے تو آپ اس مثال میں دونوں بہنوں کے نکاح کو کیوں باطل قرار دیتے ہو یعنی جبکہ فضولی نے کسی شخص کا نکاح دو عقدوں میں دو بہنوں سے کر دیا اور اس شخص نے اجازت میں یہ الفاظ کہے اجزت ہذہ و ہذہ الخ تو دونوں کا نکاح باطل ہے حالانکہ آپ نے جیسے پہلے دو مسکوں میں ترتیب ثابت کی ہے ایسے ہی یہاں کرنی چاہئے اور اول کے نکاح کو جائز قرار دینا چاہئے؟

جواب :- جس طرح استنثار اور شرط صدر کلام کے لئے مغیر ہیں اسی طرح یہاں بھی آخر کلام یعنی دوسری بہن سے نکاح کرنا اول کے لئے مغیر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہو تو اول آخر پر موقوف رہتا ہے لہذا یہاں ترتیب ثابت نہیں ہوگی اسلئے کہ دونوں کا نکاح باطل ہو گا۔ جیسے دو عطف مفرد



علی المفرد کیلئے اسی طرح عطف جملہ علی الجملہ کیلئے بھی ہے تو اگر ثانی صورت میں معطوف کلام تام ہو یعنی اس کی خبر موجود ہو تو معطوف اپنی خبر میں مستقل ہونے کی وجہ سے معطوف علیہ کی خبر کا محتاج نہ ہوگا۔ لہذا ہندہ طالق ثلثا و ہندہ طالق کے اندر دوسری کو فقط ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ خبر میں شرکت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

اور جہاں معطوف کلام ناقص ہو تو وہ اپنی تمامیت میں اس متمم کا محتاج ہوگا جس سے اول تام ہوا تھا۔ لہذا ان دخلت الدار فانت طالق و طالق کے اندر ہم نے کہا کہ ثانی طالق اس شرط پر معلق ہے جس پر اول معلق ہے یعنی اس کی ضرورت نہیں کہ یوں کہا جائے کہ گویا دوسرے طالق پر ان دخلت بطریق تقدیر داخل ہے بلکہ ایک ہی تعلیق ان دونوں کے لئے کافی ہوگی۔

اور جاردنی زید و عمرو میں عمرو سے پہلے اس فعل کو اس لئے مقدر ماننا پڑتا ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی محبت میں زید اور عمرو دونوں شریک ہو جائیں اور داد کبھی حال کے لئے مستعار لے لی جاتی ہے اس لئے کہ حال اور ذوالحال میں اجتماع ہوتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے جس کی اشد کتاب میں مذکور ہیں تو اذالی الفاء وانت حر میں اور انزل وانت امن میں کہ آزادی ہزار کو ادا کرنے سے ملے گی اور امان جب ہوگا جبکہ حربی اتر آئے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

بَابُ حُرُوفِ الْمَعَانِي

فشط من مسائل الفقہ مبني عليها واكثرها وقوعا حروف العطف والاصل فيه الواو وهي لطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعليه عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وانما يثبت الترتيب في قوله ان نكحتها فعي طالق وطالق حتى لا يقع به الا واحدة في قول ابي حنيفة خلافا لصاحبيه ضرورة ان الثانية تعلقت بالشرط بواسطة الاولى لا بتقتضي الواو وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجتهما الفضولي من رجل انما يبطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذا لم يكن في اخره ما يغير اوله وعتق الاولى يبطل محليته الوقف فبطل الثاني قبل التكلم بعقدها بخلاف ما اذا زوجة الفضولي اختين في عقدتين فقال اجزت هذه وهذه حيث بطلا جميعا لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز فصار اخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة في الخبر وذلك مثل قوله هذه طالق



ثلاثاً وهذا طلاق انّ الثانیة تطلق واحدة لان الشریکة فی الخبر کانت واجبة لا فقار
الکلام الثانی اذا کان ناقصاً فاذا کان کاملًا فقد ذهب دلیل الشریکة ولهذا قلنا ان
الجملة الناقصة تشارك الاولی فیما تمّ الاولی بعینه حتی قلنا فی قوله ان دخلت
الدار فانت طالق انّ الثانی یتعلّق بذلك الشرط بعینه ولا یتقضى الا ستبد ادب
کانه أعادّه وانما یصار الیه فی قوله جاء فی زید وعمرو ضرورة ان المشاركة فی محبّی
واحد لا یتصور وقد یستعار الواو للحال بمعنى الجمع ایضاً لان الحال تجامع ذا الحال
قال الله تعالی حتی اذا جاءوها ففتحت ابوابها ای وابوابها مفتوحة وقالوا فی قول
الرجل لعبدک اذآلی الفأ وانت حرّ وللحرّی انزل وانت امین انّ الواو للحال حتی
لا یعتق العبد الا بالاداء ولا یامن الحرّی ما لم ینزل

ترجمہ

مسائل فقہ کا بعض حصہ حروف معانی پر مبنی ہے اور ان حروف معانی میں سب سے کثیر الوقوع حروف
عطف ہیں اور عطف میں اصل واو ہے اور واؤ ہمارے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے۔
مقارنت اور ترتیب سے تعرض کئے بغیر اور اسی پر عام اہل لغت اور انہ فہموی ہیں اور ترتیب ثابت ہوتی ہے
مرد کے اس قول میں (اجنبیہ سے) کہ اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو اسے طلاق ہے اور طلاق اور طلاق ہے۔
یہاں تک کہ ابو حنیفہ رحمہ کے قول کے مطابق صرف ایک طلاق واقع ہوگی بخلاف صاحبین کے اس بات کی ضرورت
کی وجہ سے کہ ثانی طلاق شرط سے اول کے واسطے سے متعلق ہوتی ہے نہ کہ واؤ کے تقاضا سے۔ اور مولیٰ
کے قول اعتقت ہذہ و ہذہ میں حالانکہ ان دونوں باندیوں کا نکاح فضولی نے کسی شخص سے کر دیا تھا تو ثانی
کا نکاح باطل ہے اس لئے کہ جب آخر کلام میں منفیر اول کلام نہ ہو تو صدر کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا
اور پہلی باندی کا آزاد ہو جانا نکاح موقوف (ثانی) کی محلیت کو باطل کر دیتا ہے تو نکاح ثانی دوسری باندی
کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی باطل ہو چکا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی شخص کا فضولی نے دو بہنوں سے
دو عقدوں میں نکاح کیا ہو پس اس شخص نے کہا ہوا جزئ ہذہ و ہذہ؛ تو دونوں نکاح باطل ہوں گے
اس لئے کہ صدر کلام جواز نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب صدر کلام کے ساتھ آخر کلام منقل ہوا تو
صدر کلام سے جواز منسلوب ہو گیا تو آخر کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے درجہ میں ہو گیا اور کبھی
واؤ ایسے جملہ پر داخل ہوتی ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہے تو خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی اور یہ جیسے شوہر
کا قول ہے ہذہ طالق ثلاثاً و ہذہ طالق تو دوسری کو ایک طلاق ہوگی اس لئے کہ خبر میں شرکت کلام ثانی کی خبر کی جانب
احتیاج کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جبکہ کلام ثانی ناقص ہو پس جب کہ کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی دلیل ختم
ہو گئی، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا جملہ ناقصہ پہلے جملہ کا شریک ہوتا ہے اس چیز میں جس سے بعینہ جملہ اولیٰ



تام ہوا ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا شوہر کے اس قول اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتَ طَائِقٌ و طَائِقٌ مِیْنِ كُنْثَانِ طَلَّاقٌ بعینہ اس شرط کے ساتھ متعلق ہے اور ثانی اس شرط کے استقلال کا تقاضا نہیں کرنا گویا کہ شکم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور استقلال کی جانب قائل کے اس قول میں رجوع کیا جاتا ہے جاد فی زید و عمرو میں اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ محبت واحدہ میں مشارکت غیر مقصور ہے اور کبھی داؤ کو حال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے باری تعالیٰ کا فرمان ہے حَتّٰی اِذَا جَاؤْهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا لَیْنِیْ دَاوَابُهَا مُتَمَحَوِّحَہٗ، فقہائے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنے غلام سے کہ تو میری طرف ہزار دیدے حالانکہ تو آزاد ہے اور حسرتی سے اتر آ حالانکہ تجھے امان ہے کہ داؤ حال کے لئے ہے یہاں تک کہ غلام آزاد نہ ہو گا مگر ادا کرنے کے ساتھ اور حسرتی کو امان نہ ہو گا جب تک وہ نہ اترے ۔

سبق نمبر ۱

احرف عطف میں سے دوسرا حرف فار ہے جس کا کام وصل و تعقیب ہے یعنی فار اس لئے ہے کہ معطوف معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی مہلت کے بعد ہو تو وصل اور تراخی بلا مہلت کو بتانا فار کا کام ہے ۔ لہذا جب کسی مرد نے اپنی بیوی سے یوں کہا، اِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتَ طَائِقٌ ، تو اس صورت میں مطلقہ ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلا تراخی داخل ہو ، لہذا اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک میں داخل ہو یا اولاً دوسرے گھر میں اور بعد میں پہلے گھر میں داخل ہو یا اولاً پہلے گھر میں داخل ہو اور دوسرے میں تراخی کے ساتھ داخل ہو تو ان چاروں صورتوں میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ یہاں شرط موجود نہیں ۔

اور اصل تویہ ہے کہ فار احکام پر داخل ہو نہ کہ علل پر کیونکہ علل پہلے اور احکام بعد میں ہوتے ہیں لیکن اگر علل اشیاء دائمہ کے قبیل سے ہوں تو ایسی علل پر فار داخل ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس صورت میں علل حکم کے بعد اسی طرح موجود ہونگی جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں تو تعقیب جو فار کی مدلول ہے حاصل ہو جائیگی اور اگر ایسی علت ہو جس میں دوام نہ ہو تو اس پر فار کا دخول مستحسن نہ ہو گا کیونکہ علت حکم سے پہلے ہوتی ہے لہذا علت کسی طرح محل فار نہ ہوگی ۔ جیسے کسی مصیبت زدہ شخص کو کہا جائے اِنْ شَرَفَقَدِ اتَاكَ الْغُوثُ تَمِیْیْسُ بَشَارَتٌ ہو کہ تمہارے پاس فریاد رس پہنچ گیا ہے کیونکہ فریاد رس کا آنا اگرچہ آنی ہے لیکن اس کی ذات دائمہ ہے ایک مدت تک باقی رہے گی تو یہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور بعد میں بھی ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہو گئے اور فار کا دخول درست ہو گیا ۔

اور جیسے آقا دار اپنے غلام سے کہے اَدِّ اِلَیَّ الْفَا فَانْتَ حُرٌّ یعنی تم مجھے ایک ہزار ادا کر دو کیونکہ تم آزاد ہو، تو اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا تو یہاں حریت دائمہ موجود ہے جو ادا سے پہلے بھی موجود ہے اور بعد میں موجود رہے گی لہذا حریت ادا ہزار پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا اور ہزار



اس پر قرض ہونگے تو وہ تراخی حاصل ہوگئی جو فار کے معنی ہیں۔

اور حروف عطف میں سے تیسرا حرف ثَمَّ ہے جو تراخی کے ساتھ عطف کے لئے ہے اور یہاں تراخی اتنی ہونی چاہئے کہ متکلم سکوت کے بعد کلام شروع کر سکے مثلاً شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے اَنْت طالق ثَمَّ طالق، تو گویا وہ اپنے قول اَنْت طالق پر یہ ہونچکر ساکت ہو جاتا ہے اس کے بعد وہ از سر نو ثَمَّ طالق کہتا ہے اور یہ تراخی کامل ہے جو تکلم اور حکم دونوں اعتبار سے ہوتی ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے کیونکہ انشاءات میں یہ ممنوع ہے کہ تکلم میں وصل ہو اور حکم میں تراخی ہو اسی کا نام تراخی کامل ہے اور یہی تراخی علی القطع ہے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ تراخی حکم میں ہوگی اور تکلم میں وصل ہوگا انہوں نے ظاہر پر عمل کیا ہے کیونکہ ظاہر لفظ اول سے ملا ہوا ہے اور یہ قاعدہ بدیہی ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا لہذا زیادہ مناسب یہی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

اس اختلاف کا ثمرہ شوہر کے اس قول میں ظاہر ہوگا جبکہ وہ اپنی بیوی سے کہے اور وہ غیر مدخولہ ہو، اَنْت طالق ثَمَّ طالق اِنْ دخلت الدار۔ تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق ابھی واقع ہو جائے گی اور بعد والی طلاقیں لغو ہونگی، کیونکہ تراخی تکلم میں ہوتی ہے اس لئے گویا شوہر نے اَنْت طالق کہا اور اسی حد تک پہنچکر ساکت ہو گیا تو یہ طلاق واقع ہوگئی اور بعد والی طلاقیں کے لئے کوئی محل باقی نہیں رہا۔

اور صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں ایک ساتھ معلق ہوں گی اور حسب ترتیب واقع ہوں گی کیونکہ ان کے نزدیک تکلم میں وصل ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہے لہذا تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہونگی اور وجود شرط کے وقت ترتیب وار واقع ہوں گی اور چونکہ عورت غیر مدخولہ ہے اس لئے اول کے واقع ہوتے ہی وہ بائنہ ہو جائے گی تو دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوں گی یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ جزاء مقدم اور شرط مؤخر ہو اور عورت غیر مدخولہ ہو ورنہ احکام بدل جائیں گے جس کی تفصیل ہدایہ میں ہے۔ اور ثَمَّ کو کبھی واو کے معنی کیلئے مستعار لیا جاتا ہے جیسے اس آیت میں ثَمَّ کَانَ مِنَ الذِّیْنِ آمَنُوا، اگر یہاں ثَمَّ کو واو کے معنی میں نہ لیا جائے تو اعتراضات وارد ہوں گے (جس کی وجہ بدیہی ہے)

حسروف عطف میں سے ایک بل ہے جس کی وضع اس لئے ہوتی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ثابت کرتا ہے اور اس کے ماقبل سے اعراض ہو جاتا ہے جیسے جاری زید بل عمرو تو اس میں عمرو کے آنے کو ثابت کیا گیا ہے اور زید کی محبت کے اثبات سے اعراض ہے لہذا اس کی محبت سکوت عنہ کے درجہ میں ہے۔

لہذا جو بل کا ماقبل ایسا ہو کہ جس سے اعراض کرنا اپنے بس کی بات نہ ہو تو وہاں مجموعہ ثابت ہوگا۔ جیسے شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے اور بیوی غیر مدخولہ ہے اَنْت طالق واحداً لابل تینین، تو چونکہ طلاق سے اعراض نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ مطلق کے بس میں نہیں ہے لہذا یہاں تینین طلاق واقع ہوں گی اور ایسا ہو گیا جیسے شوہر نے دو قسم کھائی ہوں اور یوں کہا ہو اِنْ دخلت الدار فانت طالق واحداً اور پھر اس سے



کہا ہوا ان دغلت الدرافات طالق ثنتین، توجب عورت ایک مرتبہ گھر میں داخل ہوگئی تو تین طلاق واقع ہوں گی اسی طرح انت طالق واحدة لابل ثنتین کے اندر بھی ہوگا۔

اور حرف عطف میں ایک لکن ہے جو نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس توہم کو دور کرنے کیلئے جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو ما جاری زید پس اس سے یہ وہم ہوا کہ عمر دیکھی نہیں آیا ہو گا کیونکہ ان دونوں میں غایت درجہ کا لگاؤ اور تعلق ہے چنانچہ تم نے اپنے قول لکن عمر اسے اس کی تلافی کر دی اور لکن اگر مخفف ہو یعنی بغیر تشدید کے تو یہ عاطف ہے اور اگر تشدید کے ساتھ ہو تو یہ مشبہ بالفعل ہے جو استدراک میں عاطف کا شریک ہے۔

بہر حال لکن عطف کیلئے ہے لیکن یہ عطف اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ کلام منسق اور مربوط ہو اور اتساق سے ہماری مراد یہ ہے کہ کلمہ لکن کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور کسی فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف اور اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام متانف اور مبتدأ ہوگا معطوف نہ ہوگا جیسے کسی کے قبضہ میں ایک غلام ہے اور صاحب قبضہ اقرار کرتا ہے کہ یہ زید کا غلام ہے اس پر زید کہتا ہے ما کذب لی قط لکنہ لفلان آخر، کہ یہ غلام میرا گز نہیں بلکہ یہ تو فلان کا ہے یعنی خالد کا، تو یہ کلام مربوط ہے اور خالد اس غلام کا مستحق ہو جائے گا۔ کیونکہ یہاں نفی اثبات سے متصل ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زید نے قاضی کے اقرار کی تردید نہیں کی بلکہ اس کے اقرار کی تحویل کی ہے۔

اسی اتساق و ربط کو بتانے کیلئے مصنف نے فرمایا ہے تعلق النفی بالاثبات، یعنی دونوں کے درمیان فصل نہیں کہ اقرار کی بالکلیہ نفی ہو جائے بلکہ یہ کلام واحد ہے اور اقرار کی تحویل ہے، اور اگر کسی عورت کا نکاح فضولی نے سو درہم ہر کے عوض کر دیا تو نکاح اس عورت کی اجازت پر موقوف ہے پس جب اس کو خبر پہونچی تو اس نے کہا لا اجیزہ لکن اجیزہ بمائۃ و خمیس تو یہاں عقد نسخ ہو جائے گا کیونکہ کلام میں اتساق و ربط نہیں ہے کیونکہ یہ اسی فعل کی نفی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے اور اس کو کلام متانف قرار دیا جائیگا، کیونکہ جب عورت نے اولاً لا اجیزہ النکاح کہا تو اس وقت اس نے نکاح کو اس کی جڑ سے اکھاڑ پھینکا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت نہیں باقی رہی پھر جب اس کے بعد اس نے کہا و لکن اجیزہ بمائۃ و خمیس، تو بعینہ اسی فعل منفی کا اثبات لازم آیا، اور اگر عورت یوں کہے لا اجیزہ النکاح بمائۃ و خمیس تو یہ قول اب اتساق کی مثال ہوگا اس صورت میں اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی مائۃ کی قید کی طرف راجع ہوگی اور اثبات، مائۃ و خمیس، کی قید کی طرف راجع ہوگا پس اس فعل کی نفی اور بعینہ اسی فعل کا اثبات نہ ہوگا۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔



وَأَمَّا الْفَاءُ فَانْهَافُ الْوَصْلِ وَالْتَقِيبُ وَلِهَذَا قُلْنَا فِيمَنْ قَالَ لَامْرَأَتَانِ دَخَلَتْ هَذِهِ الدَّارَ
فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتَ طَالِقٌ إِنَّ الشَّرْطَ أَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى مِنْ غَيْرِ تَرَاجُحٍ وَقَدْ
تَدْخُلُ الْفَاءُ عَلَى الْعِلَلِ إِذَا كَانَ ذَلِكَ مَا يَدُومُ فَيَصِيرُ بِمَعْنَى التَّرَاجُحِ يُقَالُ أَلْبَشِرُ فَقَدْ
أَتَاكَ الْغُوثُ وَلِهَذَا قُلْنَا فِيمَنْ قَالَ لِعَبْدَةٍ إِذَا إِلَى الْفَاءِ فَانْتَ حَرٌّ إِنَّهُ يُعْتَقُ لِلْعَالِ كَانَ
الْعَتَقُ دَائِمًا فَاشْبَهَ الْمُتَرَاجُحَ وَأَمَّا شَرْفُ الْعَطْفِ عَلَى سَبِيلِ التَّرَاجُحِ شَرَاءٌ عِنْدَ
أَبِي حَنِيفَةَ التَّرَاجُحِ عَلَى وَجْهِ الْقَطْعِ كَانَهُ مُسْتَأْنَفٌ حَكْمًا قَوْلًا بِحَالِ التَّرَاجُحِ وَعِنْدَ
صَاحِبِيهِ التَّرَاجُحِ فِي الْوُجُودِ دُونَ التَّكْلِيمِ بَيَانُهُ فِيمَنْ قَالَ لَامْرَأَتِهِ قَبْلَ الدَّخُولِ
بِهَا أَنْتَ طَالِقٌ شَرْطًا لِقِ شَرْطِ طَالِقٍ أَنْ دَخَلْتَ الدَّارَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْأَوَّلُ وَ
يَلْغُو مَا بَعْدَهُ كَانَهُ سَكَتٌ عَلَى الْأَوَّلِ وَقَالَ لَا يَتَعَلَّقُ جَمْلَةٌ وَيَنْزِلُ عَلَى التَّرْتِيبِ
وَقَدْ تَسْتَعَارُ لِمَعْنَى الْوَاوِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَآمَنَّا بِهِ
فَمَوْضُوعٌ لَا ثَبَاتَ مَا بَعْدَهُ وَلَا عَرَضَ مَا قَبْلَهُ يُقَالُ جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمِرُوا
وَقَالَ الْوَاجِبُ فِيمَنْ قَالَ لَامْرَأَتِهِ قَبْلَ الدَّخُولِ بِهَا أَنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ
وَاحِدٌ لَا بَلْ أَشْتَيْنِ إِنَّهُ يُقَعُّ الثَّلَاثُ إِذَا دَخَلْتَ الدَّارَ مُخْلَافَ الْعَطْفِ بِالْوَاوِ
عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمْ يَكُنْ لَهَا كَانَهُ لَا بَطَالِ الْأَوَّلِ وَإِقَامَةُ الثَّانِي مَقَامَهُ كَانَهُ
مِنْ قَضِيَّتِهِ اتِّصَالُ الثَّانِي بِالْشَرْطِ بِلَا وَاسِطَةٍ لَكِنْ لَشَرْطِ إِبْطَالِ الْأَوَّلِ وَلَيْسَ
فِي وَسْعِهِ ذَلِكَ وَفِي وَسْعِهِ أَفْرَادًا لثَانِي بِالْشَرْطِ لِيَتَّصِلَ بِهِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ فَيَصِيرُ
بِهَنْزِلَةِ الْحَلْفِ يَمِينَيْنِ فَيُثَبَّتُ مَا فِي وَسْعِهِ وَإِمَّا لَكِنْ فَلَا سِتْدَارَ لَكَ
بَعْدَ النَّفْيِ تَقُولُ مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرًا غَيْرًا الْعَطْفُ بِهِ إِنَّمَا لِيَسْتَقِيمَ عِنْدَ
إِتْسَاقِ الْكَلَامِ فَإِذَا اتَّسَقَ الْكَلَامُ كَالْمَقْرُورِ بِالْعَبْدِ مَا كَانَ لِي قَطْرٌ لَكِنَّ لَفْظَيْنِ
آخَرَيْنِ تَعْلُقُ النَّفْيَ بِالْإِثْبَاتِ حَتَّى اسْتَحَقَّ الثَّانِي وَالْأَوَّلُ مُسْتَأْنَفٌ كَالْمَرْجُوحَةِ
بِهَائِلَةٍ تَقُولُ لَا أُجِيزُكَ لَكِنْ أُجِيزُكَ بِهَائِلَةٍ وَخَمْسِينَ فَإِنَّهُ يَنْفَسُ الْعَقْدَ لَأَنَّهُ
نَفْيٌ فَعَلٌ وَثَبَاتٌ بَعِينٌ فَلَمْ يَتَسَقِ الْكَلَامُ

اور بہر حال فار پس وہ وصل اور تعقیب کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص

ترجمہ

کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے کہا ان دہ دہ الدار فہذہ الدار فانْتَ طالق
کہ وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے مکان میں اول کے بعد بغیر تراخی کے داخل ہو اور فار
کبھی علی پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت دائمی ہو تو دوام تراخی کے معنی میں ہو جائے گا کہا جاتا ہے ۔

ابشر فقد اتاك النوث اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا اِدِّ اِلٰی اَفْا فانت حَسْرٌ، کہ غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ عتق دائمی ہے تو عتق تراخی کے مشابہ ہو گیا۔ اور بہر حال تم تو وہ تراخی کے طریقہ عطف کیلئے ہے پھر ابو حنیفہؒ کے نزدیک تراخی قطعیت کے طریقہ پر ہوگی (یعنی کامل) گویا کہ وہ حکماً کلام مستأنف سے کمال تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے اور صاحبینؒ کے نزدیک تراخی وجود میں ہے نہ کہ تکمیل میں اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی سے کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ (فی الحال) ایک طلاق واقع ہوگی اور اس کے بعد والی لغو ہوں گی گویا کہ قائل نے اول پر سکوت اختیار کیا، اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ سب اکٹھے ملحق ہونگی اور حسب ترتیب واقع ہوں گی۔ اور کبھی ثم کو داد کے معنی کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اور ارشاد باری ہے ثم کان من الذین آمنوا۔

اور بہر حال بل تو وہ وضع کیا گیا ہے اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے کہا جاتا ہے جارنی زید بل عمرؓ اور ائمہ ثلاثہ نے فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جو قبل الدخول اپنی بیوی سے کہے ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين کجب عورت گھر میں داخل ہوگی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی بخلاف داد کے ذریعہ عطف کرنے کے ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس لئے کہ لفظ بل جب اول کو باطل کرنے کیلئے ہے اور ثانی (مدخول بل) کو اول کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے تو لفظ بل کا تقاضا ثانی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنا ہے لیکن اول کے ابطال کی شرط کے ساتھ اور یہ ابطال قائل کے بس میں نہیں ہے اور اس کے بس میں ثانی کو الگ سے شرط کے ساتھ بیان کرنا ہے تاکہ ثانی بغیر واسطہ کے شرط کے ساتھ متصل ہو جائے تو یہ کلام دو مبینوں کے ساتھ قسم کھانے کے درجہ میں ہو جائیگا تو جو قائل کے بس میں ہے وہ ثابت ہوگا۔

اور بہر حال لیکن پس وہ نفی کے بعد استدراک کیلئے ہے کہتا ہے تو ما جارنی زید لیکن عمرؓ مگر لیکن کے ذریعہ اتساق کلام کے وقت عطف درست ہوگا پس جبکہ کلام مربوط ہو جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو (کہے) کہ یہ میرا ہرگز نہیں ہے یہ تو فلاں کا ہے تو نفی (ماکان لی قط) اثبات (لکن فلاں آخر) کے ساتھ متعلق ہے (یعنی مربوط ہے کما بینا) یہاں تک کہ ثانی اس کا مستحق ہوگا ورنہ پس وہ کلام مستأنف ہوگا جیسے وہ عورت جس کا نثو میں نکاح کر دیا گیا ہو وہ کہتی ہے لا اجیزہ لیکن اجیزہ بمائتہ و خمیس پس عقد فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ یہ ایک فعل کی نفی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے تو کلام مربوط نہیں ہے۔

حروف عطف میں سے ایک اُو ہے جب اُو دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو یہ دونوں مذکور میں سے کسی ایک کو شامل ہوگا۔

سبق نمبر ۱۰



پھر او خبر کے اندر متعلیٰ ہو تو یہ مفہمی الی الشک لیکن شک اسکے وضعی معنی نہیں ہیں اور اگر او ابتداء میں داخل ہو یعنی ایسے کلام میں جو اخبار کے قبیل سے نہ ہو جیسے اضرِبْ ہذا اَوْ ہذا یا انشاء کے اندر استعمال ہو جیسے آثار کا قول ہذا آخر اَوْ نہ تو ان دونوں صورتوں میں اَوْ شک کیلئے نہ ہوگا، ہاں تاکہ بات بطریق تعین ثابت ہو سکے متکلم کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرے۔

بہر حال ہذا آخر اَوْ ہذا میں انشاء اور خبر دونوں کا احتمال ہے اور دونوں کی رعایت ضروری ہے اور اس میں قائل کو ایک کے انتخاب کا اختیار دیا ہے اور اس کے اختیار کو بیان بھی کیا جاسکتا ہے اور انشاء بھی، بیان کا مطلب یہ ہے کہ یہ حریت سابقہ کی وضاحت ہے اور انشاء کا مطلب یہ ہے کہ فی الحال حریت کا اثبات مقصود ہے پھر اس بیان میں اظہار و انشاء دونوں کی رعایت کی گئی ہے۔

لہذا بیان کے من و وجہ انشاء ہونے کی وجہ سے بقادر محل علق ضروری ہے، لہذا اگر آثار مردہ غلام کو اختیار کرے تو اس کا قول لغو ہوگا کیونکہ یہ انشاء کے خلاف ہے اور بیان کے من و وجہ اظہار و اخبار ہونے کی وجہ سے اسکے اندر قاضی کا جبر جاری ہوگا۔ اور کبھی اَوْ کو واو کے معنی میں مستعار لے کر عموم کیلئے استعمال کیا جاتا ہے تو ایسی جگہ اَوْ نفی کے اندر عموم افراد کیلئے ہوگا اور مقام اباحت کے اندر عموم اجتماع کے لئے ہوگا، عموم افراد کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر فرد سے نفی کی جاسکے اور عموم اجتماع کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا ماقبل اور مابعد دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے جیسے جالس الفقہار اَوْ المحدثین اور اولیٰ مثال جیسے لایکھم فلانا اَوْ فلانا یہ عموم افراد ہے اور کلام کی ہر فرد سے نفی مقصود ہے لہذا اگر کسی ایک سے بھی کلام کیا تو حاث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے کلام کیا تب بھی ایک ہی حاث ہوگا ورنہ حقیقتہً واو ہونے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے۔ ثانی کی مثال لا اکھم احداً الا فلانا اَوْ فلانا۔ یہاں ان دونوں سے گفتگو کرے یا ان میں سے ایک سے وہ کسی صورت میں حاث نہ ہوگا۔ اور اگر اَوْ کو عطف کے معنی میں استعمال کرنا کسی جگہ درست نہ ہوتا ہو مثلاً اولیٰ کلام منفی ہے اور آخر کلام مثبت یا اور کوئی خسرابی ہے جس کی وجہ سے اس کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہو تو وہاں اَوْ کو حتی کے معنی میں استعمال کر لیا جائے گا۔

جیسے واقعہ لا داخل ہذا الدار اَوْ داخل ہذا الدار، لہذا یہاں اَوْ کو حتی کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے کیونکہ یہاں ماقبل اَوْ میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ فعل متذہبے اور اس کا آخر اس کے لئے منتہی ہے تو یہاں اقبل دالے فعل متذہب کو محظور کو محظور پر اس غایت ختم کیا جاسکتا ہے اور اگر مالف پہلے ہی دوسرے گھر میں داخل ہو گیا تو یہیں ختم ہو گئی اور اب پہلے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے حاث نہ ہوگا کیونکہ یہیں اس سے پہلے ختم ہو چکی ہے اور یہاں مالف کا منشا یہ تھا کہ ایسا دخول نہ ہوگا جو متذہب ہو کہ اس گھر کے دخول تک پہنچ جائے بہر حال اس مثال میں اَوْ کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہے اس لئے اَوْ کو اس کے مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ اور بعض صورتوں میں حتی کو بھی عطف میں سے شمار کیا جاتا ہے لہذا اب اس کا بیان کیا جاتا ہے

کہ حتیٰ کی اصل وضع یہ ہے کہ یہ غایت کیلئے مستعمل ہو لہذا عبدی حسر ان لم اضربک حتیٰ ترح، کے اندر حتیٰ غایت کے معنی میں ہے یعنی آقام کے اگر میں تجھے اتنا نہ ماروں کہ تو ضرب کی شدت چینیے اور چلانے لگے تو میرا غلام آزاد ہے اور اگر اس نے مضروب کو چلانے سے پہلے ہی چھوڑ دیا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ تحقیق غایت سے پہلے ہی وہ ضرب سے باز آگیا۔ لہذا اعتق غلام کی شرط پائی گئی ہے اور وہ اتنا نہ مارنا ہے کہ جس سے مضرب چلانے لگے۔ اور جب حتیٰ کا ماقبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھے اور اس کا مابعد منفی بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو وہاں حتیٰ غایت کیلئے نہ ہوگا بلکہ مجازات کے لئے ہوگا یعنی ماقبل اور مابعد میں سبب اور مسبب کا کنکشن ہو جائے گا جیسے ان لم آتک غذا حتیٰ تغدینی غبیدی حر کے اندر کیونکہ ناشتہ کرا دینا اتیان کیلئے منہی نہیں ہے بلکہ مزید اتیان کا سبب ہے تو اگر متکلم مخاطب کے پاس آگیا اور مخاطب نے اسکو ناشتہ نہیں کرایا تو متکلم حانت نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

اور اگر اتیان اور ناشتہ کرنا دونوں متکلم کے فعل ہوں تو یہاں حتیٰ نہ غایت کیلئے ہوگا اور نہ مجازات کے لئے کیونکہ ناشتہ کرنا اتیان کیلئے منہی نہیں ہے اور نہ آدمی کا فعل ایسے فعل کی جز ہوتا ہے تو یہاں نہ غایت کے معنی درست رہے اور نہ مجازات کے لہذا یہاں حتیٰ کو عاطفہ کہا جائے گا اور یہ عطف فار کے معنی میں ہوگا اس لئے حتیٰ غایت کیلئے اور فار تعقیب کیلئے ہے اور ان دونوں کے درمیان مجازت ہے جیسے ان لم آتک حتیٰ التغدی عندک، کے اندر، تو متکلم یہاں اپنی قسم کو پورا کرنے والا جب ہوگا جبکہ اس کی جانب سے اتیان اور غدا یہ کا تحقق ہو، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَا أَوْفَتْ دَخَلَ بَيْنَ اسْمَيْنِ أَوْ فَعْلَيْنِ فَيَتَنَاوَلُ أَحَدُ الْمَذْكُورَيْنِ فَإِنْ دَخَلَ فِي الْخَبَرِ أَفْضَتْ إِلَى الشَّكِّ وَإِنْ دَخَلَ فِي الْإِبْتِدَاءِ وَالْإِنْشَاءِ أَوْ جَبَتْ التَّخْيِيرَ وَلِهَذَا قُلْنَا فِي مَنْ قَالَ هَذَا حَرًّا وَهَذَا أَنَّهُ لَمَّا كَانَ الشَّاءُ يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ أَوْ جَبَتْ التَّخْيِيرَ عَلَى احْتِمَالِ أَنَّهُ بَيَانٌ حَتَّى جَعَلَ الْبَيَانَ الشَّاءَ مِنْ وَجْهِ وَقَدْ تَسْتَعَارُ هَذَا الْكَلِمَةُ لِلْعُمُومِ فَتُوجِبُ عُمُومَ الْإِفْرَادِ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ وَعُمُومَ الْاجْتِمَاعِ فِي مَوْضِعِ الْإِبَاحَةِ وَلِهَذَا الْوَحْلَفُ لَا يُكَلِّمُ فَلَانًا أَوْ فَلَانًا يَحْنُ إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا وَلَوْ قَالَ لَا يَكَلِّمُ أَحَدًا أَوْ فَلَانًا أَوْ فَلَانًا كَانَ لَهُ أَنْ يَكَلِّمَهُمَا جَمِيعًا وَقَدْ تَجَعَّلَ بِمَعْنَى حَتَّى فِي نَحْوِ قَوْلِهِ وَاللَّهِ لَا أَدْخُلُ هَذَا الدَّارَ وَأَدْخَلَ هَذَا الدَّارَ حَتَّى لَوْ دَخَلَ الْآخِرَةُ قَبْلَ الْأُولَى انْتَهَتْ الْبَيِّنُ لَا نَهْ تَعَذَّرَ الْعُطْفُ لِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ مِنْ نَفْيٍ وَاثْبَاتٍ وَالْغَايَةِ صَالِحَةٍ لِأَنَّ أَوَّلَ الْكَلَامِ حَظَرٌ وَتَحْرِيمٌ وَلِذَلِكَ وَجِبَ الْعَمَلُ بِمَجَازِهِ وَإِمَّا حَتَّى فَلِلْغَايَةِ وَلِهَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ فَيَمِنْ قَالَ عَبْدُهُ حَرًّا أَنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى تَصْبِرَ أَنَّهُ يَحْنُ أَنْ



اقلع قبل الغایة واستعیر للجازاة بمعنی لام کی فی قولہ ان لم اتک غذا حتی تغدینی حتی اذا اتاک فلم یغداک لم یحنت لان الاحسان لا یصلح منہیاً للاتیان بل هو سبب لہ فان کان الفعلان من واحد کقولہ ان لم اتک حتی اتغدی عندک تعلق البر بہما لان فعلہ لا یصلح جزاء لفعلہ فحمل علی العطف بحرف الفاء لان الغایة تجانس التعلیق

ترجمہ

اور بہر حال اُو پس وہ داخل ہوتا ہے دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان پس یہ مشتعل ہوتا ہے مذکورین میں سے ایک کو پس اگر اُو خبر میں داخل ہو تو یہ مفعلی الی الشک ہوگا اور اگر ابتداء اور انشاء میں داخل ہو تو تنخیر کو واجب کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ہذا حراً و ہذا کہ یہ قول جبکہ انشاء ہے جو خبر کا احتمال رکھتا ہے تو یہ قول تنخیر کو واجب کرے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ اختیار بیان ہے یہاں تک کہ بیان کو من وجہ انشاء من وجہ اظہار قرار دیا جائے گا اور کبھی یہ کلمہ (اُو) عموم کیلئے مستعار لیا جاتا ہے پس یہ عموم افراد کو واجب کرتا ہے مقام نفی میں اور عموم اجتماع کو واجب کرتا ہے موضع اباحت میں اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ وہ فلاں یا فلاں سے بات نہیں کرے گا تو حانت ہو جائے گا جبکہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات چیت کی ہو اور اگر اس نے کہا کہ وہ کسی سے بات نہیں کرے گا مگر فلاں یا فلاں سے تو اس کو یہ حق ہوگا کہ ان دونوں سے بات چیت کرے، اور کبھی اُو کو حتی کے معنی میں کر دیا جاتا ہے جیسے تنکلم کے اس قول میں، واللہ لا ادخل ہذہ الدار و ادخل ہذہ الدار، یہاں تک کہ اگر وہ آخری گھر میں اول گھر سے پہلے داخل ہو گیا تو ہمیں ختم ہو جائے گی اس لئے کہ عطف منعذر ہے دونوں کلاموں کے مختلف ہونے کی وجہ سے نفی و اثبات کے اعتبار سے اور غایت میں صلاحیت ہے (کہ اس پر کلام کو محمول کر لیا جائے) اس لئے کہ اول کلام خطر و تخزیم ہے (جس میں امتداد ہو سکتا ہے اور دوسرے گھر میں دخول سے اس کا انقطاع ہو سکتا ہے) اسی وجہ سے اُو کے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہے اور بہر حال حتیٰ پس وہ غایت کیلئے ہے اسی وجہ سے تحت رحم نے زیادات میں فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ باروں یہاں تک کہ تو چلانے لگے کہ وہ حانت ہو جائیگا اگر وہ تحقیقی غایت سے پہلے ضرب سے رک گیا اور حتیٰ کو مجازات کیلئے مستعار لے لیا جاتا ہے لام کی کے معنی میں قائل کے اس قول میں ان لم اتک غذا حتی تغدینی، یہاں تک کہ جب وہ اس کے پاس آ گیا پس اس نے اس کو غذا یہ نہیں کھلایا تو وہ حانت نہ ہوگا اس لئے کہ احسان اتیان کیلئے مہنی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ احسان تو اتیان کا سبب ہے پس اگر دونوں فعل ایک شخص کی طرف سے ہوں



جیسے اس کا قول اِنْ لَمْ اَنْتَ حَتّٰی تَغْدِیْ غَدَکَ ، تو بران دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا اس لئے کہ اس کا فعل اس کے فعل کی جسزہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اس کو عطف پر محمول کیا جائیگا وہ عطف جو صرف فار کے معنی میں ہو اس لئے کہ غایت تعقیب کے محال ہے ۔

تشریح یہاں شراح کرام نے بہت مبسوط گفتگو کی ہے نور الانوار میں بھی وہ تفصیلات موجود ہیں ہم نے فقط مصنف رحمہ کا کلام مد نظر رکھا ہے تاکہ طویل نہ ہو جائے ۔

سبق نمبر ۱۰۲ حروف معانی میں سے حروف جارہ بھی ہیں اور حروف جارہ میں سے ایک بار ہے جس کے اصلی معنی الصاق کے ہیں ۔ اس بنیاد پر کہ اس کے معنی الصاق کے ہیں ہم نے کہا کہ اگر زیدیوں کے ان خبر تثنی بقدم زید فبندی حسراً ، اور مخاطب نے زید کے آئیں خبر دی تو اگر خبر سچی ہے تو قائل کا غلام حانت ہوگا ورنہ نہیں اس لئے کہ الصاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس خبر کو صدق اور حق پر محمول کیا جائے یعنی ایسی خبر ہوئی چاہئے جو خارج اور نفس الامر کے مطابق ہو اور حق پر واقع ہونا اس بنا پر ہے کہ حسرہ بار چونکہ الصاق کیلئے ہے اس لئے معنی یہ ہوں گے ، ان خبر تثنی خبراً ملصفاً بقدم زید ، اگر تم نے مجھے ایسی خبر دی جو زید کے قدم سے چسپاں ہو اور خبر اسی وقت قدم سے چسپاں ہوگی جب زید کا قدم خارج میں بھی واقع ہو ۔ خلاصہ کلام ؛ اگر مخاطب نے زید کے قدم کی سچی خبر دی تو متکلم حانت ہو جائے گا ورنہ نہیں اور حروف جارہ میں سے ایک علی ہے جو الزام کے لئے آتا ہے جیسے لُ عَلٰی الْفِ تَوْبَةٍ قَرْنٍ کا اقرار ہوگا ۔ اور کبھی علی بطور حقیقت شرط کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے یعنی اس وقت اس کا مابعد شرط ہوگا علی کے ماقبل کیلئے جیسے فرمان باری ہے یٰٰبَیْعُکَ عَلٰی اَنْ لَا یُشْرِکَکَ بِالْاَشْیَاءِ ، اور چونکہ لزوم اور الصاق میں مناسبت ہے ۔ اس لئے جب علی معاوضات محضہ مع جارہ وغیرہ پر داخل ہو تو وہاں علی بار کے معنی میں ہوگا اور عوض کے معنی کو بتائے گا ۔

اور حروف جارہ میں سے ایک من ہے جو بعض فقہار کے نزدیک تبعیض کیلئے ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے لہذا اگر کسی شخص نے کسی سے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کر دے تو وہیں سب کو آزاد کر سکتا ہے لیکن من کی رعایت کی وجہ سے ایک کو چھوڑ دینا پڑے گا ۔ لیکن اگر اس نے یہ کہا ہُوَ اَعْتَقَ مِنْ عِبْدِیْ مَنْ شَاءَ اب وکیل سب کو آزاد کر سکتا ہے اس لئے کہ یہاں مَنْ شَاءَ کے عموم نے من کے خصوص کو ختم کر دیا ہے ۔

اور الی انتہا غایت کیلئے ہے جس کی مزید تفصیل نور الانوار اور ہدایہ میں ملے گی ، اور فی ظن کے لئے ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک فی کے حذف کرنے اور ذکر کرنے میں فرق ہے لہذا انتہا طالق عذا اور فی غدر میں فرق ہے ۔ اور اسی طرح اِنْ صَمَتَ الدَّهْرُ فَبَدِیْ حَسْرًا میں دھر ہمیشہ پر محمول



ہوگا تو اگر ساری عمر روزے نہ رکھے تو اس تعلیق کیوجہ سے اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور ان صمت فی الدرہ قہوری
دیر پر واقع ہوگا لہذا اگر کسی نے غروب تک روزہ رکھنے کی نیت کی اور کچھ دیر امساک کے بعد افطار کر لیا
تو اس کا غلام آزاد ہو گیا۔ اور جہاں ظرفیت کے معنی متعذر ہو جائیں وہاں فی کو مفارنت کے لئے مستعار
لیا جاتا ہے جیسے انتہا طلق فی دخولک الدار میں، اور دخول دار سے طلاق واقع ہو جائیگی۔

اور حرف معانی میں سے حرف شرط بھی ہیں، اور حرف شرط میں اصل ان ہے اور سخاۃ کوفہ کے
نزدیک اذا ظرف اور شرط دونوں میں مستعمل ہوتا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا مسلک ہے اور سخاۃ بصرہ
کے نزدیک اذا فقط وقت کیلئے ہے اور یہی صاحبین رحمہ کا قول ہے جس پر ہدایہ کتاب الطلاق میں تفصیل سے
کلام کیا گیا ہے اور دونوں کی تائید میں دو شعر پیش کئے گئے ہیں، اور جیسے حتی مجازات کیلئے مستعمل ہوتا
ہے لیکن اس کے باوجود وقت کے معنی ختم نہیں ہوتے اسی طرح جب اذا مجازات کیلئے ہو ظرفیت کے معنی تب بھی اس سے ختم نہ
ہوں گے۔ متنی مقام استفہام کے علاوہ اور مقامات میں فقط مجازات کے لئے ہی مستعمل ہوتا ہے۔

یعنی متنی مجازات کیلئے ہونا لازم ہے علاوہ مقام
استفہام کے اور اذا کا مجازات کیلئے ہونا لازم نہیں ہے بلکہ اذا کا مجازات کیلئے جواز کے درجہ میں ہے تو
جب متنی مجازات کیلئے لازم ہے اس کے باوجود اس سے ظرفیت کے معنی ختم نہیں ہوتے تو وہ اذا جو مجازات
کیلئے لازم بھی نہیں ہے اگر کسی جگہ مجازات کیلئے مستعمل ہو تو اس سے ظرفیت کے معنی ختم نہ ہوں گے۔

اور لکن اور ما اور کما، یہ بھی باب شرط میں داخل ہیں اور لکن اور ما اور کما، کا شرط کے لئے
ہونا ظاہر سی بات ہے البتہ کل کے اندر کچھ خفاء اور پوشیدگی ہے لہذا اس کے بارے میں فرماتے ہیں
کہ کل کے اندر بھی شرط کے معنی ہیں کیونکہ کل اگرچہ بذات خود فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن جس اسم پر کل
داخل ہوتا ہے اس اسم کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اس اسم کی صفت ہوتا ہے کیونکہ حرف شرط
کیلئے ضروری ہے کہ وہ فعل پر داخل ہو اور کل براہ راست فعل پر داخل نہیں ہے لیکن بواسطہ اسم
یہی شمار کیا جائیگا کہ کل فعل پر داخل ہے اور کلمہ کل جب نکرہ پر داخل ہو تو اس کا کام یہ ہوگا کہ علی سبیل
الافراد افراد کا احاطہ کرے گا اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے جیسے
کل رجل بدخل الحصن فله کذا وکذا، تو کل احاطہ علی سبیل الافراد کیلئے ہے اور تمام داخل ہونے والے
اسی انعام کے مستحق ہوں گے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

ومن ذلک حروف الجر فالباء لا لصاق ولهذا قلنا فی قوله ان اخبرتني بقدر
انه يقع علی الصدق وعلى لانہ لم فی قوله علی الف وتستعمل للشرط قال
الہ تعالیٰ یبايعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا وتستعار بمعنی الباء فی المعاوضۃ



المحضة لَانَّ الاصلاق يُناسِبُ الزوم ومن للتبعيض ولهذا قال ابو حنيفة رحمہ اللہ فمِنْ قَالَ
 اَعْتَقُ مِنْ عَيْلِي مَنْ شَكَّتْ عَقَّةَ كَانَ لِي اَنْ يَعْتَقَهُمَا اِلَّا وَاحِدًا بخلاف قوله من شاء
 لانه وَصَفَهُ بصفة عامة فاستقط الخصوص والى لانتفاء الغاية وفي للظرف ويفرق
 بين حذفه واشباته فقوله ان صمت الدهر واقع على الابد وفي الدهر على الساعة
 وتستعار للمقارنة في نحو قوله انت طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط
 وحرف ان هو الاصل في هذا الباب واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند
 الكوفيين وهو قول ابي حنيفة رحمہ اللہ وعند البصريين وهو قولهما هي للوقت ويجازي
 بها من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها لا يسقط عنها مجال والمجاز لا بها لازمة
 في غير موضع الاستفهام وبأذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز ومن وما
 وكل وكلما تدخل في هذا الباب وفي كل معنى الشرط ايضا من حيث ان الاسم
 الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام وهي توجب الاحتاط على سبيل
 الافراد ومعنى الافراد ان يعتبر كل مستمى بانفرادك كأن ليس معه غيره

ترجمہ

اور حرف معانی میں سے حرف جر ہیں پس بار الصاق کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا
 قائل کے اس قول میں ان خبر تہی بقدم فلاں، کہ یہ خبر صدق پر واقع ہوگی اور علی الزام
 کیلئے ہے قائل کے قول علی الف کے اندر اور کبھی اس کو شرط کیلئے استعمال کیا جاتا ہے فرمان باری ہے یبایعک علی
 ان لا یشرک بالشر شیئا، اور علی مستعار لیا جاتا ہے بار کے معنی میں معاوضات محضہ میں اس لئے کہ الصاق
 لزوم کے مناسب ہے اور من تبعیض کیلئے ہے اس وجہ سے ابو حنيفة رحمہ اللہ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس
 نے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کر دے تو اس کو حق ہوگا کہ ان کو آزاد کر دے مگر ایک
 کو بخلاف اس کے قول من شاء، کے اسلئے کہ قائل نے منصف کر دیا ہے، اس کو اس بعض کو جو من بمیدی
 سے مفہوم ہوتا ہے (صفت عامہ کے ساتھ تو اس عموم صفت نے خصوص کو ساقط کر دیا) جو من کی وجہ سے مفہوم
 چور ہا تھا) اور الی انتہار غایت کیلئے ہے اور فی ظرف کیلئے ہے اور فرق کیا جاتا ہے اس کے حذف
 اور اس کے اثبات کے درمیان پس قائل کا قول، ان صمت الدهر، ابد پر واقع ہوگا اور فی الدهر،
 تھوڑی دیر پر اور فی مقارنت کے لئے مستعار لی جاتی ہے شوہر کے قول انت طالق فی دخولک الدار
 کے مثل میں۔

اور حرف معانی میں سے حرف شرط ہیں اور اس باب میں حرف ان اصل ہے اور اذا وقت اور
 شرط کی صلاحیت رکھتا ہے برابری کے ساتھ کو فین کے نزدیک اور یہی ابو حنيفة رحمہ اللہ کا قول ہے اور



بصر میں کے نزدیک اور یہی صاحبین کا قول ہے اذا وقت کیلئے ہے اولاً اذا کو مجازات کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اس سے وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر متی کے مثل اسلئے کہ متی وقت کیلئے ہے وہ کبھی وقت کے معنی سے ساقط نہیں ہوتا اور اس کا مجازات کیلئے ہونا لازم ہے موضع استفہام کے علاوہ میں اور اذا کے ذریعہ مجازات لازم نہیں ہے بلکہ مجازات جواز کے درجہ میں ہے۔

اور من اور ما اور کل اور کما، باب شرط میں داخل ہیں اور کل کے اندر بھی شرط کے معنی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد ہے وہ لامحالہ فعل سے متصف ہے تاکہ کلام تام ہو جائے اور کل نے ان احاطہ کو واجب کرتا ہے افسرد کے طریقہ پر اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے۔

یہ سب نحوی مباحث ہیں معنی اللیب میں اس کی تفصیل موجود ہیں اور اذا اور فی اور الی کی تفصیل ہدایہ جلد ثانی میں موجود ہے، ہم نے مصنف رحمہ کے طرز پر اختصار کو اختیار کیا ہے۔

تَمَّتْ بِالْخَيْرِ

وَصَلَّى اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى عَلٰى
خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَاٰلِهٖ
وَاَصْحَابِهٖ
اَجْمَعِيْنَ

وَاَنَا الْعَبْدُ الْمُفْتَقِرُ اِلَى رَحْمَةِ مَوْلَا الْغَنَى
مُحَمَّدٌ يُّوسُفُ النَّاؤُ كَوْنِي خَادِمُ التَّدْرِيسِ فِي
الْجَامِعَةِ الْقَاسِمِيَّةِ دَارِ الْعُلُومِ دِيُوْبَنْدَ -

ہمارے ادارے کی شائع کردہ شہرہ آفاق (دینی مکتب)

محدث جلیل مغربی مدظلہ حضرت علامہ قاضی محمد رشاد اللہ یانی قی علیہ الصلوٰۃ
حضرت مرزا جان جاناں ظہر شہید کی شہرہ آفاق تفسیر کا عام فہم اردو ترجمہ
تفسیر مظہری (اردو) ایک عظیم کارنامہ نمایاب
تفسیر پاکستان میں پہلی بار اشاعت

کامل ۱۲ جلدوں میں
صاحب تفسیر نے ہر آیت کے مضمون کو عبادت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور قول
سلف سے واضح فرمایا اور آیات قرآنی کی تفسیر میں اختلاف و
شرائع وغیرہ کے نظریاتی اختلافات پر بھی روشنی ڈالی ہے
ایک ایسی کامل شخصیت عالمی کارنامہ نہیں دیکھتے
نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پرکھیں جو معاملہ تھا
۱۲ جلدیں

کامل ۷ جلدوں میں
فقہ حنفی کا وہ مایہ ناز فقہی ذخیرہ جو ہر دور اور ہر زمانے کے علماء
فقہاء اور تفسیر میں مقبول و متداول رہا اور مذاہب اربعہ
کے ذخیرہ مکتب فقہ میں ترتیب سال کے اعتبار
سے منظر شان و حیثیت کا مال ہے
۷ جلدوں میں
۱۲ جلدوں میں

مظاہر حق (اردو) ۵ جلدوں میں

مشکوٰۃ شریف کا مستند ترین عام فہم اردو ترجمہ مع تشریح
ترجمہ حضرت مولانا محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ
تشریح حضرت مولانا قطب الدین دہلوی رحمۃ اللہ علیہ
جلالہ محدث دار اردو اعلیٰ تعلیم کے تحفہ
جلد اول تک کو ۵ جلدوں میں
قیمت ۱۱ روپے

معارف السنن

محدث العصر حضرت مولانا
محمد کونوی رحمۃ اللہ علیہ
قی شہرہ آفاق تصنیف
جامع ترمذی کی مشہور و معروف شرح علم و فضل کا ایک عظیم شہکار
جو کس تعارف کی محتاج نہیں
جس کو علمائے دین نے متفقہ طور پر مولانا بنوریؒ کے
تجربہ علمی کا ایک عظیم کارنامہ قرار دیا ہے
قیمت ۱۱ روپے

غایت الاوطار

(اردو ترجمہ) درمختار ۱۲ جلدوں میں
مترجم مولانا ختم علیؒ و مولانا محمد حسن صدیقی ناٹوٹی
فقہ حنفی کی مستند ترین شہور کتاب درمختار کا نہایت متامل اردو ترجمہ
درمختار کا درجہ تمام کتب فقہ میں اعلیٰ دار ہے۔ اس میں اکثر جزئیات
پر بھی بحث کی گئی ہے اور فقہی مسائل کی تشریح مفصل انداز
سے کی گئی ہے۔ قیمت ۱۱ روپے

ایچ ایم سعید کینیڈا پبلشرز پاکستان چوک کراچی

ظاہری و باطنی خوبیوں کے مزین چند مقبول ترین و شہرہ آفاق دینی و تاریخی کتب

تفسیر القرآن
(اردو) مفسر تون منٹ
سورۃ عوارث علی
تفسیری حقائق علی علم بیان مآب اور تصوف یعنی مسائل سلوک
غریب صاف سے بیان فرمایا ہے۔ مجلد ۱۲ جلد قیمت

الامتناع

تفسیر عثمانی
اشیخ ابن عربیت مولانا محمد امجد علی
اسیر اللہ احسن مولانا شہید احمد شاہی
برصغیر کے دو اکابرین کی سی سے مرتبہ شہرہ
(دعوتِ ترجمہ و تفسیر) صاف و شگوار تفسیر۔
جلد خاص امجد

نقہ اہل عراق

معارف کیم الامت
حضرت محمد علی
تھاوی کی تالیفات و
(عارف باللہ) لکھنؤ (کیمی صاحب) ملفوظات کے تالیف اور اجماع و
منتخب معانی کا مجموعہ ایک بے مثال کتاب۔ قیمت

بلوغ الامانی

شرح نقایہ
امام صدر الشریعہ بیاد اللہ
ابن سوری مختصر و مفید کی تفسیر و مضمون
کی بے نظیر شہادتیں ہیں ہر مسئلہ کے لئے کتاب و سنت سے دلیل دی گئی ہے۔
قیمت

جامع ترمذی
ماشیہ: حضرت مولانا محمد علی صاحب دہلوی
آقا دار: مولانا نور شاہ صاحب دہلوی
عشر علی مع قطع قوت المقتدی ہندیک میں ہلی: حسن کے ساتھ
و عوف اللہ لکھنؤ (کیمی صاحب) ملفوظات کے تالیف اور اجماع و
منتخب معانی کا مجموعہ ایک بے مثال کتاب۔ قیمت

الاشفاق
احکام طلاق

حسن النقاوی
کتابت چلدریں پر مشتمل ہے
قادی کا مجموعہ تحقیق و تحقیق
معتبر فقہی رشید احمد صاحب کرامت لکھنؤ کی جسے اسی وقت کے
مال کر کے ہے کہ جسے نے اہل علم و سنت کی کامیابی اس سے استفادہ کرے
استاد کرتے ہیں قیمت بھر

شرح جامی
امجدی: تالیف: علامہ عبدالعلی حسینی
خواجگی: علامہ عسکرم
عربی قواعد کی مشہور و معروف کتاب۔
(محشی) آئینہ کاغذ قیمت

لمحات النظر

کنز الدقائق محشی
مقدمہ: مولانا محمد احمد از علی: حواشی: مولانا محمد رفیع
نقدی شہرہ آفاق کتاب جو کسی تفسیر کی محتاج نہیں۔
قیمت

فتاویٰ شامی
تب تفسیر فتاویٰ شامی
کی شہرت و مقام اس
سے کہ نہیں سمجھا
چلدریں پر مشتمل مع تقریرات رانی (پرویز) فقہ حنفی کے تمام
مسائل پر دہد کے ساتھ جامع ادعا کے انداز میں تفصیل سے بیان
کئے گئے ہیں۔

حسن التقاضی

فتاویٰ عبدالحی
(اردو) (کامل ۳ جلد مکتوب)
تالیف: حضرت مولانا
عبدالحی دہلوی علی محمدی: مولانا موصوف کے فتاویٰ کی شہرہ و تہن
جلدوں کا مکمل ترین اردو ترجمہ مع مفصل تحریر مسائل جدیدہ
قیمت

نور الانوار
دعویٰ مشی: مع قرآن و تفسار
تالیف: علامہ شیخ احمد العوف بہ قادی
ماشیہ: مولانا محمد عبدالحی صاحب مرموم۔
قیمت

الحاوی عربی

مسلم شریف
(عربی) مع حاشیہ جدیدہ
تالیف: حضرت امام مسلم بن الحجاج القشیری۔ مستند اور صحیح ترین احادیث نبوی
مسلی شدہ طبع و کم لا وہ بیش باب خزانہ میں کو شہرت و دوام حاصل ہے، آئینہ کاغذ
قیمت

ایچ۔ ایم۔ سعید کمپنی ادب منزل۔ پاکستان چوک۔ کراچی